الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة

دراسات شرعية

القراءة التأويلية

لدى
نصر حامد أبو زيد



د. خالد القرني

www.fekreh.org.sa



القراءة التأويلية

لدى نصر حامد أبو زيد

د. خالد القرني

المتأمل في التراث الفكري المعاصر يجد العديد من المشاريع الفكرية التي اعتنت بالتجديد ، ومنها ما يرى ضرورة القطيعة مع التراث ، ويجعل ذلك إحدى المقدمات الضرورية لعملية النهوض بالأمة . ومنها ما يرى صعوبة تجاوز التراث أو استحالته ، لقوة حضوره في العقل الجمعي ؛ وبالتالي رأى ضرورة التعامل معه ، وتوظيفه في خدمة المشروع ، أو تنحيته وتحييده بطريقة لا تصدم الجمهور . ومشروع نصر حامد ينتمي إلى هذا التوجه الأخير ؛ إلا أنه يضيف أمراً جديداً وهو التأكيد على أن مشروعه في تجاوز الوحي هو انتصار للوحي ذاته ، كما أنه نابع من طبيعة النص الإلهي وتميزه ، موظفاً في مشروعه هذا كل ما يمكن استدعائه سواء من التراث الكلامي أو النتاج الفلسفي . مؤكداً على ضرورة التعامل مع الوحي كمنتج ثقافي بعيداً عن اعتبار مصدره المتعالي .

هذا المؤلَّف يرصد هذا المشروع بدقة ، متبعاً المنهج الوصفي التحليلي ، مستنطقاً نصوص هذا المفكر ؛ ليقدم للقارئ نموذجاً لأحد المناهج الفكرية المعاصرة في التعامل مع النص الإلهي.



الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة القصيم

+966163220292

fekreh@gmail.com

@fekreh

fekreh@gmail.com

gameat.fkr@gmail.com

تصميم الغلاف

WOJOOOH


9 786039 053927

القراءة التأويلية
لدى نصر حامد أبو زيد

القراءة التأويلية
لدى نصر حامد أبو زيد
د. خالد القرني

الطبعة الأولى



الجمعية العلمية السعودية
للدراسات الفكرية المعاصرة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة القصيم
+966163220292
+966163220292
fekreh@gmail.com
@fekreh
fekreh@gmail.com
gameat.fkr@gmail.com
+966532951179
fekreh.org.sa
تصميم الغلاف والإشراف الفني:



دار وجوه للنشر والتوزيع
Wojooh Publishing & Distribution House
www.wojoooh.com
المملكة العربية السعودية - الرياض
للتواصل: ٩٦٦١١٤٥٦٢٤١٠+
facebook.com /Wojoooh

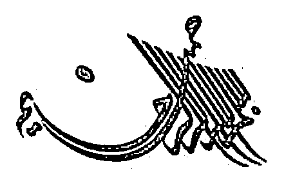
ح/ الجمعية العلمية السعودية للدراسات الفكرية المعاصرة ١٤٣٥هـ.
فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر
القرني، خالد محمد علي
القراءة التأويلية لدى نصر حامد ابو زيد. / خالد محمد علي
القرني. -الرياض ١٤٣٥هـ
١٦ ص ، .. سم
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٣٩-٢-٧
١ - ابو زيد ، نصر حامد - نقد ٢ - التأويل (مذهب نقدي) أ. العنوان
ديوي ١٢١،٦٨ ١٤٣٥/٢٧٩٢
رقم الإيداع: ١٤٣٥/٢٧٩٢
ردمك: ٩٧٨-٦٠٣-٩٠٥٣٩-٢-٧



القراءة التأويلية

لدى نصر حامد أبو زيد

د. خالد القرني



المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إلـه إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﷺ وعلى آله وأصحابه أجمعين.

ثم أما بعد:

فالمتأمل في نتاج المفكر المصري **نصر حامد أبو زيد**[1] يجد أنه يكاد يدور حول **التأويل** وآليات التعامل مع النص. وهو يؤكد على (**انشغاله بدرس «معضلة التأويل» في ثقافتنا القديمة والحديثة على السواء**)[2].

---

(١) أود الإشارة إلى أني سأعامل عبارة (نصر حامد أبو زيد) معاملة الاسم العلم، نظراً إلى كونه أصبح ـ بالنظر إليه مركباً ـ كالعلم على هذا المفكر، وهذا أمر تجيزه اللغة، كما أفاد به الشيخ العلامة أحمد دو رَحِمَهُ اللهُ في شرحه على حاشية الصبان، باب: المفرد العلم ومسائله.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٣٠.

ولما لهذا المفكر من الحضور في الوسط الثقافي من جهة، إضافة إلى خطورة هذا الطرح الذي يتبناه من جهة أخرى. رأيت أن أدرس (**القراءة التأويلية**) التي يريد نصر أبو زيد أن يجعلها منهجاً في التعامل مع النصوص، معتمداً في ذلك المنهج التحليلي الوصفي بغية الوصول إلى قراءة صحيحة، تهدف إلى تجلية هذه الفكرة لديه، والتي أسماها: **معضلة التأويل**.

وقد اعتمدت في هذا البحث على الكتب التالية:

١ ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل.

٢ ـ فلسفة التأويل، (دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي).

٣ ـ الاتجاه العقلي في التفسير، (دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة).

٤ ـ الخطاب والتأويل.

٥ ـ النص، السلطة الحقيقية، (الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة).

٦ ـ مفهوم النص، (دراسة في علوم القرآن).

٧ ـ نقد الخطاب الديني.

٨ ـ الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية.

وقد قرأت هذه الكتب أكثر من مرة، مستخرجاً النصوص التي رأيتها متعلقة بموضوع البحث، متأملاً فيها فترة كافية جعلتني على يقين بصحة النتائج التي وصلت إليها في تصوري لـ(**القراءة التأويلية**

عند نصر أبو زيد)، في تعامله مع الوحي، الذي وإن كان لا ينكره[1] إلا أنه يخضعه لقراءة تأويلية تفرغه من محتواه. ثم ـ قبل الشروع في الكتابة ـ رجعت مرة أخرى إلى تلك النصوص فقرأتها ضمن سياقها، حرصاً على فهم ما يريده **نصر أبو زيد** دون تجنٍّ أو أحكام سابقة، محاولاً في ذلك ـ قدر استطاعتي ـ التزام المنهج الوسط الذي يقوم على العدل والإنصاف.

وقد أخذت على نفسي بعد الانتهاء أن أقرأ نتاجه مرة أخرى، متأملاً فقط في ما أثير حول إنكاره للوحي، وهو الأمر الذي أول آثاره ـ ولا شك ـ الخروج عن دائرة الإسلام.

وبعد القراءة الفاحصة والمتأنية، تيقنت **أن (نصر أبو زيد)**[2] لا ينكر الوحي، وأنه يؤمن بوجوده وبمصدره المتعالي، وإن كان يُعمِلُ فيه سلاح التأويل، ويخضعه لقراءة تأويلية تكاد تنحيه عن شؤون الحياة.

ولعل في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه: **نقد الخطاب الديني**[3]، إضافةً إلى مبحث **(التاريخية المفهوم الملتبس)** في كتابه: **النص، السلطة الحقيقية**[4]، وكذا كتابه: **مفهوم النص**، ما يؤكد وبجلاء هذه النتيجة.

---

(١) انظر ما قرره علي حرب حول إنكار (نصر أبو زيد) للوحي في كتابه: هكذا أقرأ ما بعد التفكيك ص١٨١، وما بعدها.

(٢) من خلال المراجع التي ذكرتها سابقاً.

(٣) انظر: ص٧ ـ ٦٤.

(٤) انظر: ص٦٧ ـ ٨٩.

وأرى أن الواجب الشرعي يحتم علي أن أقرر ما ذكرته سابقاً، وذلك لأمرين:

١ - أنه يصرح[١] بخلاف ذلك، ويؤكد تفريقه بين الدين، والفكر الديني الذي تشكل عبر القرون من خلال رؤى المنتسبين لهذا الدين وأطروحاتهم. وأن نقده متجه إلى الثاني لا إلى الأول.

٢ - أن الجميع متفقون على إسلامه ابتداءً، وإثباته للوحي. وما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله، والأصل بقاء الأصل إلى أن يثبت خلافه.

والحقيقة أن أكثر من اتهمه بإنكار الوحي اعتمدوا على عبارة «المنتج الثقافي»، ومصطلح «التاريخية»، وإذا تأمل الباحث مراده من الأمرين لم يجد في نفسه شكّاً في نفي هذه التهمة عنه. فهو يؤكد الفرق بين الكلام الإلـٰهي في عمومه والقرآن الكريم في خصوصه. وذلك أنه وإن كان القرآن فرداً من أفراد الكلام الإلـٰهي إلا أنه نزل في زمان مخصوص وبلغة مخصوصة، وهذا مفهوم التاريخية عنده. ويرى أن (من **أخطر..... الأفكار الراسخة والمهيمنة...... فكرة أن القرآن الكريم الذي نزل به الوحي الأمين على محمد ﷺ من عند الله ﷻ نص قديم أزلي وهو صفة من صفات الذات الإلـهية، ولأن الذات الإلـهية أزلية لا أول لها، فكذلك صفاتها**

---

(١) في الكتب التي اعتمدتها في هذا البحث.

وكل ما يصدر عنها)[1].

فهو يؤكد على ضرورة التفريق بين الصفة الإلٰهية من حيث تعلقها بذات الله، والصفة التي تتعلق بفعل الله تعالى ومشيئته. وهذا عين ما يقوله أهل السُّنَّة في التفريق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية، وهو عين كلام أئمة السلف في أن كلام الله قديمُ النوع، حادث الآحاد. وإن كان يظهر من نصر أبو زيد ميله إلى تقريرات المعتزلة، إلا أن الذي يعنينا هنا هل هو ينكر الوحي أم أنه يثبت أن الله تكلم بهذا القرآن في فترة زمانية محددة....؟

والذي أجزم به أنه لا ينكر الوحي، وتأكيداً لهذا الفهم يقول نصر أبو زيد: **(تفصيل ذلك أن سُنَّة «العدل» الإلٰهي لا تفهم إلا في سياق وجود مجال لتحقق هذه الصفة، وليس من مجال إلا العالم. وصفة «الرزاق» تتعلق بالمرزوق؛ أي: وجود العالم... إلخ. وإلى هذا المجال «مجال صفات الأفعال» تنتمي صفة «الكلام» التي تستلزم وجود «المخاطب» الذي يتوجه إليه المتكلم بالكلام، ولو وصفنا الله ﷻ بأنه متكلم منذ الأزل ـ أي: أن كلامه قديم ـ لكان معنى ذلك أنه كان يتكلم دون وجود مخاطب ـ لأن العالم كان ما يزال في العدم ـ وهذا ينافي الحكمة الإلٰهية)**[2].

وكما قلت: فالذي يعنينا هنا ليس إثباته للكلام الإلٰهي كصفة من صفات الذات بقدر ما يعنينا أنه يثبت الوحي، سواءً قال بقول المعتزلة أم بقول أهل السُّنَّة.

---

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٦٧ ـ ٦٨.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٦٨.

وفي هذا الخصوص يؤكد أن (**واقعة الوحي ذاتها واقعة تاريخية وليست واقعة أزلية ميتافيزيقية، بدليل أن المسلمين اختلفوا في علم الكلام حول «قدم الكلام الإلـٰهي أو حدوثه (قدم القرآن وخلقه). وهذا الخلاف يؤكد أن سيطرة مفهوم «القدم» يجد تفسيره في التاريخ الاجتماعي السياسي ولا يعطي للمفهوم صدقاً موضوعيّاً. ومن منظور فلسفي لاهوتي يجب التفريق بين الفعل الإلـٰهي في التاريخ والفعل الإلـٰهي خارج التاريخ، الفعل الإلـٰهي في التاريخ فعل تاريخي خاضع لمنهج التحليل التاريخي، وهكذا الوحي والكلام الإلـٰهي والقرآن**)[1].

إذاً فهو لا ينكر الوحي، ويؤكد أن التاريخية التي عناها ليست أكثر من أن القرآن نزل في زمن محدد، كما يعني بالمنتج الثقافي أنه نزل ضمن ثقافة محددة بسياقات خاصة، وفرق بين هذا التقرير وما يقوله عنه مخالفوه من إنكاره للوحي.

وفي تأكيده على هذا الفهم، وأنه يقر بنزول الوحي على رسول الله ﷺ، كما أنه لا ينكر جانب الوحي الإلـٰهي يبين أنه في دراسته «مفهوم النص» قد وصل إلى حقائق عدة أوصلته بدورها (**إلى علاقة وثيقة بين مفهوم الوحي في ثقافة ما قبل الإسلام، وبين مفهوم الوحي في القرآن. واستنبطنا من ذلك أن الوحي ليس ظاهرة مفارقة للواقع التاريخي الاجتماعي الذي نزل فيه القرآن، وأن على الباحث دائماً أن يضع هذا الواقع التاريخي في اعتباره. وشرحنا بما لا يدع**

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٤٣.

مجالاً للتوهم أن التحليل التاريخي الاجتماعي لظاهرة الوحي لا يتعارض مع المصدر الإلـهي للوحي. وأكدنا أن فهم القرآن بوصفه بناء لغويّاً ومنتجاً ثقافيّاً لا يعني إنكار جانبه الإلـهي إطلاقاً)[١]. ومن ثم فإن نصر أبو زيد يؤكد أن طرحه الذي يتبناه لا يعني أبداً إنكار الوحي، كما أنه (**حين يسعى.. إلى إبراز البُعد البشري لظاهرة الوحي ـ والقرآن من ثم ـ فإنه لا يريد إلغاء البعد الإلـهي. إنه يسعى لتأصيل وعي كلي للظاهرة نقيضاً للوعي الجزئي المؤدي إلى خلق «الكهنوت» الذي يحتكر حق التأويل ويرفض الاختلاف)**[٢].

إذاً فالتاريخية التي يعنيها نصر أبو زيد حين يقول بأن القرآن تاريخي: (**تعني الحدوث في الزمن، حتى لو كان هذا الزمن هو لحظة افتتاح الزمن وابتدائه، إنها لحظة الفصل والتمييز بين الوجود المطلق المتعالي ـ الوجود الإلـهي ـ والوجود المشروط الزماني، وإذا كان الفعل الإلـهي الأول ـ فعل إيجاد العالم ـ هو فعل افتتاح الزمان فإن كل الأفعال التي تلت هذا الفعل الأول الافتتاحي تظل أفعالاً تاريخية، بحكم أنها تحققت في الزمن والتاريخ، وكل ما هو ناتج عن هذه الأفعال الإلـهية «محدث» بمعنى أنه حدث في لحظة من لحظات التاريخ)**[٣]. وأرى أن هذا كافٍ في دفع التهمة عنه من حيث القول بأنه يعني بالتاريخية إنكار الوحي، وإلغاء حقيقة المصدر الإلـهي. وهو يؤكد أن كلام الله

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٤٦.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٤٩.

(٣) النص، السلطة الحقيقية ص٧١.

تعالى (يدخل في دائرة «الأفعال» وليس الصفات الأزلية القديمة المحايثة للذات)[1]، ثم يقول: (من المؤكد أن هذا لا يمنع إطلاقاً من وصف الله سبحانه بأنه متكلم كما يوصف بأنه «سميع» و«بصير» رغم أن تلك الصفات تنتسب إلى مجال الأفعال، بشرط التفرقة بين الاتصاف بالصفة من حيث هي إمكانية، وبين تحول الصفة إلى «فعل»، وكما نقول: إن الله ﷻ «قادر» و«قدير» ولا تظهر القدرة إلا في الأفعال، فكذلك الصفات «متكلم» و«سميع» و«بصير» صفات محايثة لا تظهر إلا في الأفعال، والظهور في الفعل هو التحقق التاريخي، من هنا يمكن القول: إن القول الإلهي: «كن» في افتتاح الوجود، أو فيما يتلو ذلك من موجودات إلى أبد الآبدين، يدخل دائرة الفعل الزماني، الفعل في التاريخ)[2]. وعلى ذلك يقرر نصر أبو زيد أنه (إذا كان الكلام الإلهي فعلاً كما سبقت الإشارة، فإنه ظاهرة تاريخية لأن كل الأفعال الإلهية أفعال «في العالم» المخلوق المحدث؛ أي: التاريخي. و«القرآن الكريم» كذلك ظاهرة تاريخية، من حيث إنه واحد من تجليات الكلام الإلهي، وإن يكن أشمل هذه التجليات؛ لأنه آخرها. وهنا نأتي إلى بيت القصيد في حملة الهجوم الضارية ـ والجاهلة للأسف ـ على مفهوم «التاريخية». أصحاب النوايا الحسنة في رفض مسألة «التاريخية» ينطلقون من توهم أن هذا المفهوم يؤدي إلى هدم مبدأ «عموم الدلالة» الأمر الذي يفضي في

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٧٣.
(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٧٣.

زعمهم إلى اعتبار «القرآن» الكريم من «الحفريات» التي لا يدرسها إلا المتخصصون بهدف اكتشاف التاريخ المجهول)[1].

إذاً فهو ينفي ما يتهمه به منتقدوه مما فهموه عنه من لوازم القول بتاريخية القرآن كما يرون، وكما يفهمون من هذا المصطلح، لا كما أراده هو، والعدل يقتضي منا أن نحاكمه إلى كلامه هو لا كلام خصومه. وهو يصر على أن هذا المفهوم لا يقضي على قدسية القرآن، ولا على مصدره الإلـٰهي، مؤكداً أنه قد **(بلغ الجهل ببعض من يتستر بأسمال «اللقب العلمي» أن يدَّعُوا على هذا المفهوم أنه يقضي على «قدسية» النص القرآني، وينكر أنه من عند الله ﷻ)**[2].

والحقيقة أن نصر أبو زيد شرح هذا المفهوم شرحاً لا لبس فيه مؤكداً أن القرآن كلام الله، وأنه تكلم به في زمن محدد، وبيَّن أن مراده بالمنتج الثقافي أي أنه تشكل في فترة محددة، لها سياقاتها المختلفة والمتداخلة تاريخياً واجتماعياً، إضافة إلى أن هذا الوحي نزل بلغة محددة لها قوانينها الخاصة، ودعانا إلى أن نفهمه من خلالها[3]، ويقرر **(أن النصوص الدينية لا تنفك عن النظام اللغوي العام للثقافة التي تنتمي إليها، هي مرتبطة بواقعها اللغوي والثقافي، فالنص القرآني مثلاً نص لغوي لا تمنع طبيعته الإلـٰهية أن يدرس ويحلل بمنهج بشري، وإلا تحول إلى نص**

---

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٧٥.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٧٥.

(٣) وهذا ما حاول أن يجليه بوضوح في: النص، السلطة الحقيقية ص٦٩ ـ ٨٩. وفي كتابه نقد الخطاب الديني ص٧ ـ ٥١.

مستغلق على فهم الإنسان العادي مقصد الوحي وغايته)[1]. إذاً فهو يثبت الطبيعة الإلـٰهية للنص القرآني وهذا غاية ما نريده هنا.

وبعد شرح طويل يدل على أن مراده لا يخرج عن ذلك يقول: **(هذا بالضبط ما قلته في كتاب «مفهوم النص»، وقلت مثله بعبارات أخرى في كثير من الدراسات والأبحاث. وهذا هو مفهوم «التاريخية» في مجال النصوص عموماً، وهذا شرحه حين يوصف به القرآن على وجه الخصوص)**[2].

وقد ختم حديثه عن نفي هذه التهمة عنه بتأكيده أن الله أنزل القرآن على نبيه ﷺ لحكمة إلـٰهية، فقال: **(إنهم يفهمون التاريخ بوصفه تعاقباً زمنيّاً للأحداث والوقائع محكوماً بقانون «الصدفة» وحدها. وهكذا يجعلون من «الحكمة الإلـٰهية» التي أنزلت القرآن على نبيه محمد ﷺ باللغة العربية في مكة، ثم في المدينة، من الجزيرة العربية مجزَّأً على مدى بضع وعشرين سنة في توقيت بعينه هو القرن السادس الميلادي، يجعلون من ذلك كله مجرد «مصادفة» حدثت على هذا النحو بإرادة إلـٰهية مطلقة لا حكمة وراءها. وهذا لا يصح أن يكون فهم عامة المؤمنين فضلاً عن الكُتاب، فكيف بالعلماء وأصحاب الألقاب)**.

بل يشير إلى أبعد من ذلك حين يقرر أن القول بتاريخية النص لا يعني حصره في زمان تنزله فيقول: **(وهم يفهمون «تاريخية النصوص» على أساس أنها غير قادرة على مخاطبة الناس**

---

(١) نقد الخطاب الديني ص١٢.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٨٧.

بعد عصر نزولها، فضلاً عن مخاطبتهم خارج دائرة النظام اللغوي الذي تشكلت من خلاله تلك النصوص، تلك هي دائرة «العجز عن الفهم»، وذلك لآفة مستعصية في العقول)[1].

وهو يؤكد أن كتابه (في نقده للخطاب الديني المعاصر يفرق بين «الدين» و«الفكر الديني» الذي لا يكتسب من الدين قداسته ولا إطلاقه، بل هو الاجتهادات البشرية لفهم النصوص الدينية وتأويلها، فلذلك علينا ألا نفهم من مناقشته لآراء الفقهاء القدماء والكتاب الدينيين المحدثين ومحاكمة فكر أولئك وهؤلاء على أنه تعرض للدين، وإنما هو ضرب من الاجتهادات الذي يؤجر صاحبه أجراً إذا أخطأ ويضاعف له إذا أصاب)[2]. إذاً فهو يؤمن بالدين ولا ينفي عنه القداسة، ويرى أن كل كلامه الناقد يتوجه إلى الخطاب الديني لا إلى الدين، وحين ينفي القداسة فهو يريد بها عدم إعطاء قداسة القرآن للشروحات التي يشرح بها أصحابها هذا النص الإلٰهي المقدس.

وفي تأكيده على تنزل الوحي من جهة، وعلى فعالية العقل من جهة أخرى يقول: (منذ اللحظات الأولى في التاريخ الإسلامي ـ وخلال فترة نزول الوحي وتشكل النصوص ـ كان ثمة إدراك مستقر أن للنصوص الدينية مجال فعاليتها الخاصة، وأن ثمة مجالات أخرى تخضع لفاعلية العقل البشري والخبرة الإنسانية ولا تتعلق بها فعالية النصوص، وكان المسلمون الأوائل كثيراً ما

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٨٨ ـ ٨٩.

(٢) نقد الخطاب الديني ص١٢ ـ ١٣.

يسألون إزاء موقف بعينه ما إذا كان تصرف النبي محكوماً بالوحي أم محكوماً بالخبرة والعقل)[١].

وبعد شرح مطول يؤكد فيه إقراره بتعالي الوحي وقدسيته من جهة، ورفع القداسة عن الفهم البشري من جهة أخرى، وأن نقده متجه إلى الفهم البشري لا إلى القرآن يقول: **(هل هناك مجال لبيان أكثر من هذا ووضوح أنصع من هذا للفارق بين الدين في ذاته وبين الفكر الديني؟! وأي هجوم على الدين أو على «الغيب» في كل هذا للتحليل النقدي للفكر الذي يزيف المفاهيم ويغالط)**[٢].

وعند حديثه عن هذه التهمة، يؤكد أن كتابه مفهوم النص ليس فيه ما يمكن أن يكون مستنداً للمنتقدين، ويقرر أن **(مسألة «العقل الغيبي» لا وجود لها في النص المشار إليه من حديثنا لا تصريحاً ولا تلميحاً)**[٣]، وإنما أراد مخالفه أن ينسب له **(إنكار الغيب لكي يدلل بعد ذلك على أنه ينكر «ما هو معلوم من الدين بالضرورة»، فيلقى به وبخطابه في غيابة «الكفر» و«الردة»)**[٤].

وقد تطرق نصر أبو زيد إلى التقرير الذي قدم عنه، والذي جاء فيه أنه ينكر الألوهية فبين أن اتهامه **(بأنه ينكر مفهوم «العلة**

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٣٠. وانظر: نقد الخطاب الديني ص٤١ عند قوله: (في يد القائد الروحي والنبي الذي يتلقى الوحي).

(٢) نقد الخطاب الديني ص٣٢.

(٣) نقد الخطاب الديني ص٣٢.

(٤) نقد الخطاب الديني ص٣٢. بتصرف يسير (حيث أبدل بكلمة: الباحث ضمير الغائب عند قوله: على أن الباحث ينكر...).

الأولى» الذي يعني إنكاراً للألوهية اتهام باطل من أساسه، لكنه الاتهام الذي سوغ مسألة «عداوة النصوص» وسهل تصديقها من جانب النقلة والأتباع، ولم يعد الأمر إذاً مجرد انتزاع للعبارات من سياق، بل صار تزييفاً بهدف الوصول إلى غاية «التكفير/ القتل» معنويّاً أولاً، ثم يصبح القتل المادي مسألة وقت في مرحلة تنامي العنف والإرهاب)[1].

وقد بيَّن أن العقل الذي ينتقده والذي أسماه بالغيبي هو العقل الذي لا يبحث في سنن الكون وظواهر الحياة، وأن العقل الذي يدعو إليه هو ذلك العقل الذي يتلمس سنن الله في الكون مشيراً إلى أن (هذا هو الفارق بين «العقل الغيبي» و«العقل الديني» في حين يجد الأول تفسيراً لكل شيء في الإيمان، يسعى الثاني للكشف عن الأسباب المباشرة للظواهر دون أن يتخلى عن «الإيمان»)[2].

ومما شنع عليه به منتقدوه، ومن يتهمه بأنه ينكر الوحي وصفه لبعض التصورات عن القرآن بالأسطورة، في الوقت الذي يؤكد هو أنه (حين يصف التصور الذي يذهب إلى أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية، كل حرف منه يقدر بحجم جبل يسمى جبل «قاف»، حين نقول: إن هذا تصور أسطوري، فالوصف خاص بالتصور الذهني مهما كانت الروايات التي تدعمه، ولا ينصرف الوصف نفسه «أسطوري» إلى القرآن الكريم)[3].

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٣٥.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٣٦.

(٣) النص، السلطة الحقيقية ص٧٠.

وبهذا الخصوص يقول: (في أكثر من بحث تعرضنا لمسألة التخوف على قداسة النص القرآني من دراسته وفق مناهج التحليل اللغوي المعاصر وأدواته. وكان استدلالنا لتبديد تلك المخاوف يعتمد على الطبيعة المزدوجة للنص، تلك الطبيعة التي تجمع بين الإلهي والبشري، الله ﷻ هو المتكلم، لكن اللغة التي أوحى بها كلامه هي اللغة العربية (لسان القوم الذين نزل فيهم الوحي، وشرحنا أن الوقوف عند جانب (المتكلم) ينفي أو يكاد صفة «الرسالة» عن القرآن، وهي صفة متواترة. والرسالة تعنى بالاهتمام بالمخاطب (بفتح الطاء)، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهل «بشرية» اللغة؛ لأنها ظاهرة اجتماعية. وحتى إذا كنا من الذين يتصورون أن الأصل في اللغة تعليم الله ﷻ لآدم الأسماء كلها ـ بحسب ما ورد في سورة البقرة وبناء على فهمه فهماً حرفيّاً ـ فإن ظاهرة «تعدد اللغات» واختلافها تؤكد أن البشر قد أبدعوا عن هذه اللغة الأصلية ـ التي لا نعرف كنهها ولا طبيعتها ـ لغاتهم البشرية. ومعنى ذلك أن الجانب البشري في الوحي، سواء من جهة المتلقي الأول وهو النبي ﷺ أو من جهة اللغة، هو الذي يجب أن يحتل اهتمامنا)[1].

والخلاصة والتي أدين الله بها، هي أني لم أعثر ـ بعد الفحص والتنقيب ـ على ما يصح معه القول بأنه ينكر الوحي، بل كل الدلائل تشير إلى أنه يثبت الوحي، ويؤمن بمصدره المتعالي، ويثبت أن الله تكلم بهذا القرآن، وأن الوحي تنزل على

---

(١) نقد الخطاب الديني ص٤٧ ـ ٤٨.

رسول الله ﷺ على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. والله تعالى أعلم بما في نفسه، وهو يتولى سريرته وعلانيته، وما شهدنا إلا بما علمنا وما كنا للغيب حافظين.

ولما كانت دراسة: **الوحي لدى (نصر أبو زيد)** تحتاج إلى بحث مستقل فسأكتفي بالتقرير السابق، وسأنطلق في دراستي **لـ(التأويل)** عنده من هذه المسلمة التي تنص على أن الخلاف معه ليس فيما يتعلق بالوحي ثبوتاً أو إنكاراً، وإنما في طريقة التعاطي معه وآليات فهمه.

والحقيقة أن موقفه من الوحي يحتاج إلى دراسة متأنية وشاملة تأخذ على عاتقها الإلمام بكل نتاجه الفكري، خصوصاً ونحن نراه في تحليله للواقع الراهن الذي يعيشه المسلمون، يقرر أنه **(لا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرّاً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته ويطور آلياته)**[1]، مشيراً إلى أن ذلك **(للخروج من أسر إنتاج الإيديولوجيا إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي بل وبالسلطة ذاتها)**[2]، وعندما يدعونا إلى تحسين الحاضر من خلال منابر ثقافية وفكرية حرة تعبر عن كل

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٣٤.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٣٤.

الاتجاهات والقوى يقول: (**وهل يتم ذلك كله إلا بتحرير العقل من سلطتي: النصوص الدينية والسلطة السياسية**)[1].

ولهذا يقرر أن (**قراءة التراث وتأويله في ضوء مشكلات الواقع الراهن وهمومه تمثل أحد الهموم الفلسفية في الفكر الإنساني المعاصر**)[2]، ويشير إلى أن القراءة التأويلية التي يريدها منهجاً في التعامل مع النصوص (**قد اقترنت في نشأتها بالبحث في مشكلات تأويل الكتب الدينية المقدسة**)[3]، وكانت (**مناهضة لسلطة الكنيسة الكاثوليكية واستئثارها وحدها بحق تأويل الكتاب المقدس، واضطهاد كل من ترى أنه يطرح تصورات أو يتوصل إلى نتائج علمية تخالف تأويلها للنصوص الدينية**)[4]، كما يؤكد أن حق التأويل ليس حكراً على أحد[5].

وفيما يتعلق بآليات التعامل مع النصوص وتأثيرها في الواقع نراه يؤكد وبوضوح أن (**الإيمان بحرفية الدلالات التي وردت في النصوص الدينية عن الله، خاصةً ما ورد عن العرش والكرسي والملائكة الذين يحملونه، وما ورد كذلك عن الحياة الأخروية كالصراط والحوض وعذاب القبر وناكر ونكير، ناهيك عما ورد عن المسيخ الدجال والمعركة النهائية الفاصلة بين الكفر والإيمان، لا**

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٣٨.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٧٣.

(٣) الخطاب والتأويل ص١٧٣.

(٤) الخطاب والتأويل ص١٧٣.

(٥) وسيأتي لهذا مزيد بيان في ثنايا البحث إن شاء الله تعالى.

يمارس تأثيره على مستوى العقيدة وحدها. الأخطر من ذلك تأثير هذا الفهم الحرفي على بنية الوعي الاجتماعي والسياسي، وهو تأثير واضح وملموس في جميع مستويات واقعنا العربي الإسلامي)[1].

ولهذا لا نعجب حين نراه يكاد يختصر الأسباب التي أدت إلى تراجع الأمة اليوم من خلال الواقع الذي تعيشه الجماعات الإسلامية إلى ما أسماه بـ**(التزاوج غير المسبوق في إيديولوجيا تلك الجماعات بين التأويل الوهابي للإسلام، وبين الإيديولوجيا الشيعية)**[2]، ولذا يقرر أن **(العودة إلى التراث ضرورة ملحة لبحث جذور الأزمة، وليس لمجرد إعادة التأويل)**[3].

وهنا قد يتساءل البعض: إذا كان (نصر أبو زيد) يدعونا إلى التحرر من سلطة النص، فلماذا يشغل نفسه بالتأويل حتى غدا ذلك همه الأول[4]...؟

والجواب على هذا التساؤل المنهجي نجده في قوله: **(إذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول: إن الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وإن الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أما الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النص»)**[5]،

---

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٢١١.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٩٢.

(٣) الخطاب والتأويل ص٢٣١.

(٤) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٣٠.

(٥) مفهوم النص ص٩.

وإذا كانت الحضارة العربية والإسلامية كذلك فـ(القرآن نص لغوي يمكن أن نصفه بأنه يمثل في تاريخ الثقافة العربية نصّاً محورياً. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة «النص»، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز «النص» فيه)[1].

وعليه فـ(إذا كانت الحضارة تتركز حول «نص» بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن «التأويل» ـ وهو الوجه الآخر للنص ـ يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة)[2].

ولذلك فقد (درس تراثنا الفكري من منظور علاقة المفسر بالنص وجدله معه)[3] كما درس (تأويل النص القرآني، سواء كان هذا التأويل يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتم على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة)[4]، كما ركز (على جانب النص ذاته..... في محاولة لاكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودوره الإيجابي في عملية التأويل)[5]. وهو يشير إلى أنه وإن كان قد اهتم في (دراسته

(١) مفهوم النص ص٩.

(٢) مفهوم النص ص٩.

(٣) مفهوم النص ص٥.

(٤) مفهوم النص ص٥، وقد قدم في هذا دراستين مهمتين هما: الاتجاه العقلي في التفسير (وهو دراسة للتأويل عند المعتزلة)، وفلسفة التأويل (وهو دراسة للتأويل عند ابن عربي).

(٥) مفهوم النص ص٥ ـ ٦، وكتابه: مفهوم النص يتعلق بهذا الجانب.

الأولى بالتركيز على فعالية المؤول فإنه قد تنبه في دراسته الثانية لأهمية النص وأشار لدوره وفعاليته ولفعالية ما يرتبط به من تراث تفسيري وتأويلي، وأشار لتأثير ذلك كله على فكر المفسر)[1].

وفي اهتمامه الكبير في توظيف المنهج الصوفي والإفادة منه في عملية التأويل يؤكد (أن قضية اللغة والحروف في الفكر الإسلامي عامة، والفكر الصوفي خاصة تحتاج لدراسات عديدة تكشف عن أصولها واتجاهاتها المختلفة خاصة فيما يتعلق بقضية التأويل)[2]. وأن الاهتمام بابن عربي، خاصة فيما يتعلق باللغة والتحليل الصوتي للكلمة من شأنه أن (يكشف عن إحدى وسائله التأويلية..... كما يكشف في نفس الوقت عن دلالة الحروف.... ويكشف... عن جانب من فهمه للبعد الدلالي للغة فيما يرتبط بالكلمة)[3]. وهو يقرر أن (دلالة الكلمة ليست إلا محصلة لمجموع دلالة حروفها. ولا تتوقف دلالة الكلمة عند حروفها الظاهرة، بل تمتد لتشمل حروفها المقدرة المحذوفة. ومثل هذا التصور لدلالة الكلمات من شأنه ـ على مستوى التأويل ـ أن يثير أسئلة قد لا تخطر على ذهن مفسِّر غير متصوف)[4]، ولذلك يشير نصر أبو زيد ـ فيما يتعلق بابن عربي ـ إلى (وسائل التأويل التي يستخدمها في مواجهة النص بدءاً من دلالة الحروف وانتهاء

(١) مفهوم النص ص٦.
(٢) فلسفة التأويل ص٢٩٨.
(٣) فلسفة التأويل ص٣٣١.
(٤) فلسفة التأويل ص٣٣٤.

بدلالة التركيب)[1].

وإذا كان هذا المفكر يتساءل: (أليست النصوص الدينية ـ ومنها القرآن ـ نصوصاً لغوية ذات بنى سردية وتمثيلية ـ قصصية وشعرية ـ في المحل الأول؟، وإذا كان الأمر كذلك، فهل هناك منهجية أخرى سوى المنهجية النابعة من طبيعة النص؟)[2]، فإن من أهم ما وجده في منهج ابن عربي أن (دلالة الكلمة لا تنفصل عن دلالة حروفها المنطوقة والمكتوبة، والظاهرة والباطنة على السواء. ولا تنفصل دلالة الكلمات اللفظية والرقمية عن دلالة الكلمات الوجودية، التي هي الموجودات. ومن المستحيل أن تكون هذه الدلالة دلالة عرفية وضعية كدلالة الكلمات الإنسانية، فالكلمة الإلـهية وجودية كانت أم لفظية تكتسب معناها من وجودها السابق في علم الله، ولا بد أن يتماثل هذا المعنى الظاهر المتجلي في الوجود واللغة والقرآن مع المعنى الباطن في القصد الإلـهي)[3]، وأن (التعارض بين الظاهر والباطن في دلالة اللغة تعارض معرفي يزيله الإنسان الكامل الذي يتحقق بباطنه وباطن الوجود كله فيكون قادراً على فهم الدلالة الحقيقية لكلمات الله على مستوى الوجود واللغة عامة، وعلى مستوى النص القرآني بصفة خاصة)[4].

وفي هذا الإطار لن يجد الباحث كبير عناء إذا أراد أن يقرر

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٣٤.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢٣٤.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٣٥.

(٤) فلسفة التأويل ص٣٣٧.

تبني هذا المفكر للتفسير الباطني في قراءته التأويلية، وأن هذا من أهم المسائل التي يؤسس لها في منهجه التأويلي[1]، كما أن هذا المنهج من أهم ما يحاول تقريره عند بحثه للتأويل في التراث، مؤكداً أن **(الحلم الذي يسعى لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسِّر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء)**[2].

ولخطورة هذا الطرح، ولما لهذا المفكر من حضور بارز في الوسط الثقافي، رأيت أن أبحث القراءة التأويلية لديه، وذلك من خلال التبويب التالي:

المقدمة.

الفصل الأول: منهجه في الإقناع بالقراءة التأويلية:

مدخل.

المبحث الأول: إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين.

المبحث الثاني: التقرير بأن التأويل هو الذي يجعل النص حيّاً.

المبحث الثالث: الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير.

---

(١) وهذا سيتضح إن شاء الله تعالى في المبحث الثالث من الفصل الثاني.

(٢) فلسفة التأويل ص١١.

الفصل الثاني: منهجه وآلياته في القراءة التأويلية.

مدخل.

المبحث الأول: الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية.

المبحث الثاني: توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية.

المبحث الثالث: الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل.

الخاتمة.

وقد تناولت في المقدمة أهمية هذا الموضوع والمنهج الذي اتبعته في دراسته، وفي الفصل الأول بينت طريقته في محاولة الإقناع بهذه القراءة في التعاطي مع النص، وفي الفصل الثاني بينت آلياته في هذا المنهج التأويلي وحقيقة القراءة التأويلية عنده، وذكرت في الخاتمة أهم النتائج.

والله أسأل أن ينفع بهذا البحث الإسلام والمسلمين، وأن يجعله خالصاً صواباً، وأن يغفر ما فيه من زلل، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

الباحث

الفصل الأول

منهجه في الإقناع بالقراءة التأويلية

مدخل

المتتبع للنتاج الفكري الذي أصدره نصر أبو زيد يلاحظ معرفته بالتراث، وقراءاته الموسعة في نتاج الأقدمين، إضافة إلى حرصه على أن يوجد سنداً في التراث لما يتبناه من أقوال. وفي دعوته للتجديد يؤكد على أن (**التجديد على أساس «أيديولوجي» دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقل في خطورته عن «التقليد»**)[1]. وفي قراءاته التراثية يصل إلى نتيجة تقول: (**هكذا أدرك علماء المسلمين ـ على اختلاف اتجاهاتهم ومجالات اهتمامهم المعرفية ـ أن ثمة علاقة تفاعل دلالي بين «العالم» و«النص» لا يمكن تجاهلها. كذلك اتفقوا جميعاً على أن كون العالمِ علاماتٍ وآياتٍ إنما هو أمر انبثق عن النص القرآني الذي وجه العقل الإنساني هذه الوجهة. فإذا «سمع» الإنسان آيات القرآن «أبصر» آيات الكون وتفكر وتدبر وازدجر، ثم يحيله التفكر**

(١) مفهوم النص ص١٧.

والتدبر في آيات الكون إلى «فهم» آيات القرآن)[1].

والحقيقة أنك لا تكاد تجد كتاباً من كتبه إلا وهو يهتم فيه بالإحالة على نتاج الأقدمين، إلا أنه ـ وإن كان يبحث في التراث عن سند لقراءته التأويلية ـ يصر على استبعاد كثير من التأصيل المتقدم، مشيراً إلى أن (إنتاج وعي «علمي» بالتراث يستلزم من الباحث كثيراً من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة. وعلى الباحث أن يكون على وعي دائماً بأن تراثنا الطويل مليء ـ بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي ـ بكثير من الإجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة)[2].

وفي دراسته التي قدمها حول علوم القرآن[3] يدرس ما أسماه بـ(منهج التلفيق بين الروايات)، ويشير إلى انتقاده لمحاولات الجمع التي يوليها بعض العلماء اهتماماً كبيراً، ثم يقول: (وإذا كانت ظاهرة «الاشتراك» اللغوي أو الألفاظ «المحتملة» و«المتواطئة» ظواهر لا توجد في التركيب، إذ التركيب اللغوي بكل علاقاته، من علاقات تجاور وعلاقات استبدال يزيل هذا الغموض ويحدد الدلالة، فإن منظور علماء القرآن ينتهي ـ بناء على افتراضات الاشتراك والاحتمال ـ إلى صحة كل المعاني التي

---

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٢٧٨.

(٢) مفهوم النص ص١٧.

(٣) أعني كتابه: مفهوم النص.

قالها السلف، وذلك تجنباً لأي نقد حقيقي لرأي قديم)[1].

كما يؤكد أن نقد التراث الذي يقدمه لنا علماء التفسير سيمكننا من أن (نكتشف طبيعة الخطأ الذي وقعوا فيه والناشئ.... عن محاولتهم تقبل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد أو تحليل)[2]. كما أن منهج أولئك العلماء من شأنه أن يوقع صاحبه (في افتراضات ذهنية هدفها وغايتها الجمع بين الآراء والروايات لصدورها عن أشخاص أضيفت عليهم بعض أوصاف القداسة، سواء كانوا من الصحابة أم كانوا من التابعين. لقد انتهى الموقف بمتأخري العلماء إلى محاولة جمع البيض كله في سلة واحدة دون فحص أو تحقيق)[3].

وكما يرفض نصر أبو زيد بعض المناهج التي يتبعها الأقدمون في التعامل مع التراث، فإنه كذلك يرفض بعض النتائج التي يؤسس لها السلف، وذلك لتعارضها مع ما يريد الوصول إليه من تنحية النصوص عن شؤون الحياة، فهو يبين أنه وإن كان (تأويل النصوص الدينية ـ القرآن والحديث النبوي الشريف ـ من أهم آليات الخطاب الديني، إن لم يكن أهمها على الإطلاق، في طرح مفاهيمه وأفكاره وتصوراته)[4]، إلا أن (التأويل الحقيقي المنتج لدلالة النصوص يتطلب اكتشاف الدلالة من خلال تحليل

---

(١) مفهوم النص ص٨٧.

(٢) مفهوم النص ص٩٠.

(٣) مفهوم النص ص١١٢.

(٤) النص، السلطة الحقيقية ص٩١.

مستويات السياق. لكن الخطاب الديني غالباً ما يتجاهل هذه المستويات إن لم يتجاهلها جميعاً في حمى البحث عن دلالة محددة مسبقاً، ويرتد هذا التجاهل في جانب منه إلى عدم الوعي بقوانين تشكل النصوص اللغوية، كما يرتد في جانب آخر إلى اعتبار النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لسواها من النصوص اللغوية مفارقة تامة أو شبه تامة)[١]. ثم يقول: والذي (لا شك فيه أن الكشف عن ظاهرة إهدار السياق في تأويلات الخطاب الديني يعد خطوة ضرورية لتأسيس وعي علمي بالنصوص الدينية وبقوانين إنتاجها للدلالة. وهذا هو الهم الملح الذي يجب علينا أن نتوجه إليه إنقاذاً لوعينا العام من الانعزال عن حركة التاريخ، والتقوقع داخل أسوار الماضي، الذي مهما بلغ بهاؤه وضياؤه فقد مضى وانتهى)[٢].

إذاً فهو يرفض أن يستشعر القارئ ـ عند تعامله مع الوحي ـ مفارقة نصوصه للنصوص اللغوية الأخرى قائلاً: (ليست النصوص الدينية نصوصاً مفارقة لبنية الثقافة التي تشكلت في إطارها بأي حال من الأحوال. والمصدر الإلـهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي. ما هو خارج اللغة وسابق عليها ـ أي الكلام الإلـهي في إطلاقيته ـ لا يمت لنا نحن البشر بصلة، بالإضافة إلى أننا لا نمتلك الأدوات المعرفية ولا الإجرائية

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٩١.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٩١.

لإخضاعه للدرس. لذلك لا يمكننا إنتاج خطاب علمي حوله، وأي حديث عن الكلام الإلـهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا شئنا ذلك أم أبينا إلى دائرة الخرافة والأسطورة)[١]، ويؤكد أننا (فيما يتعلق بقضية «المجاز» نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً..... ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة المجاز نفياً تامّاً وكاملاً. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ «الأسطورة» لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك)[٢].

إذاً فهو ـ وإن كان يبحث في التراث لمستند يبني عليه منهجه في التأويل ـ يرفض بعض مناهج العلماء السابقين في التعامل مع الروايات، ثم يؤكد رفضه للمنطلق الذي ينطلق منه السلف في التعامل مع الوحي، وأخيراً يرفض ما قرروه من نتائج بُنِيَت على نظرتهم لهذا الوحي، فيؤكد رفضه لـ(ربط مركبة الحياة كلها ـ بكل مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، والثقافية والفكرية والأخلاقية ـ بعجلة الدين والعقيدة)[٣]، مبيناً أنه (من الضروري الإشارة إلى أن هذا الربط ليس جزءاً من العقيدة ذاتها، بل هو ربط حدث في لحظة تاريخية محددة من جانب قوى اجتماعية بعينها في معركة الصراع الاجتماعي والفكري في تاريخنا. لقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تدرك أن مجال

(١) النص، السلطة الحقيقية ص٩٢.
(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٢١٠.
(٣) النص، السلطة الحقيقية ص٢١١.

الوحي والعقيدة مستقل عن مجال الخبرة والفعالية الإنسانية والطبيعية، ولم يتداخل المجالان إلا في سياق الصراع الذي أصل الإمام الشافعي من خلاله «هيمنة» مجال الدين والعقيدة على مجالات الحياة كلها[1]... وإذا لم يكن الارتباط المشار إليه جزءاً من بنية العقيدة، فليست الدعوة إلى فك ذلك الارتباط بما نتج عنه من «هيمنة» النصوص الدينية، خروجاً عن الدين أو مروقاً من العقيدة، فللدين مجالات فعالية لا يستطيع أن ينكرها أحد. ومما لا يستطيع أحد أن ينكره أن مجال الدراسات اللغوية والأدبية يقع خارج مجال تلك الفعالية)[2]. ثم يقول: (إننا نفهم ما وقع فيه القدماء ونفسره، ولكن من الخطر الفادح أن نكرره)[3].

إذاً فمما ينبغي أن نستحضره عندما نراه يهتم بالتراث، أو يحاول أن يؤصل لمنهجه من خلال الاستشهاد بما يقرره الأقدمون أنه يرفض أموراً ثلاثة:

١ - بعض مناهجهم في التعامل مع المرويات.

٢ - المنطلق الذي ينطلقون منه في التعامل مع الوحي.

٣ - الرؤية التي بنوها وأسسوا لها من أن الدين يهيمن على كل مناحي الحياة.

فأما الأمر الأول فالصحيح أنه وإن صح عن بعضهم إهدار

---

(١) انظر: نصر حامد أبو زيد (الإيدلوجية الوسطية التلفيقية في فكر الشافعي)، مجلة الاجتهاد، دار الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن، ١٩٩٠م.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٢١٢.

(٣) النص، السلطة الحقيقية ص٢١٢.

السياق، فقد ثبت عن الجمهور إعماله، ولا شك أن للسياق أثره الذي لا ينكر في تحديد المعنى المراد، إلا أن الخلاف مع نصر أبو زيد يكمن في حقيقة السياق الذي يعنيه، فهو هنا ـ قطعاً ـ لا يعني السياق اللغوي للآيات، بقدر ما يعني السياق التاريخي[1] الذي نزل فيه القرآن، ليجعل من الواقع حكماً في تطويع النص لما يريد تقريره. وهذا من أهم ما يؤسس له من محاولة حصر النص القرآني في الإطار الزماني الذي نزل فيه، وأما ما بعده من أزمنة فنستلهم فيها روح النص دون الوقوف مع ظاهره. وهذا خلاف منهجي بيننا وبينه، وذلك حين نقرر بأن الوحي صالح لكل زمان ومكان، وأن التزام أوامره وأحكامه داخل تحت قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ . . . [النساء: ٦٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا۟ لَكَ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [القصص: ٥٠]. وكل آية تنص على الأمر بلزوم أمر الله ورسوله ﷺ، كما أننا نعلم أن من لوازم إعلاء كلمة الله أن يخضع لها الواقع، لا أن يكون الواقع هو المهيمن على كلام الله ورسوله ﷺ. وأما المصالح المرسلة فيضبطها مع النظر إلى الواقع أن تكون المصلحة المراد تحقيقها تتجه إلى المقاصد الكلية التي أرادتها الشريعة وأولها الدين.

هذا فيما يتعلق بالأمر الأول، وكذلك الحال مع الأمرين الأخيرين، فإن ذلك يشكل اختلافاً جوهرياً وحقيقياً بيننا وبين هذا المفكر. فـ«المنطلق» و«الرؤية» اللذان تشكلا على أساس ذلك

---

(١) انظر: الخطاب والتأويل ص٢٥٨ ـ ٢٦٦.

نعدهما أصلاً جوهرياً من أصول عقيدتنا، ونعد التنازل عنه تنازلاً عن أحد الثوابت.

وكما نرفض الرؤية التي تنحي الدين عن شؤون الحياة فإننا نرفض القول بأن في جعل الدين مهيمناً على مناحي الحياة ما يلغي فعالية الإنسان في تعامله مع الواقع.

وأخيراً؛ فإن في قوله: (**من الضروري الإشارة إلى أن هذا الربط ليس جزءاً من العقيدة ذاتها**) مغالطةً واضحة، ومخالفة بينة لصريح القرآن والسُّنَّة[1].

ومما يحسن التنبه له أن قوله: (**لقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تدرك أن مجال الوحي والعقيدة مستقل عن مجال الخبرة والفعالية الإنسانية والطبيعية**)، وقوله: (**وإذا لم يكن الارتباط المشار إليه جزءاً من بنية العقيدة، فليست الدعوة إلى فك ذلك الارتباط بما نتج عنه من «هيمنة» النصوص الدينية، خروجاً عن الدين أو مروقاً من العقيدة**) رغم ما فيه من مغالطة فإنه من جانب آخر يؤكد ـ بجلاء ـ ما قررته في هذا المدخل من اهتمامه الكبير بأن يضفي الشرعية على كل ما يتبناه من أقوال.

---

(١) انظر تفصيل ذلك في كتاب: العلمانية د. سفر الحوالي، فصل: حكم الإسلام في العلمانية ص٦٦٩ ـ ٧١٢.

المبحث الأول

إضفاء الشرعية على قراءته التأويلية من خلال فعل المتقدمين

يدرس نصر أبو زيد العديد من الشخصيات لإثبات هذا الأمر، بدءاً بابن عباس رضي الله تعالى عنه وصولاً إلى القرن الخامس، وفي تأكيده وجود التأويل ـ الذي يخرج بالنص عن ظاهره ـ عند ابن عباس يؤكد (**أن هذا الإحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبئ عن تصور ما لإمكانية تعدد الدلالة**)[1]. كما أننا لا نحتاج (**لشرح ما هو معروف تماماً من تعدد التأويلات واختلاف التفسيرات بدءاً من القرن الأول الهجري**)[2].

ويشير نصر أبو زيد إلى أن ابن عباس قد أول الكرسي بالعلم في آية الكرسي مشيراً إلى أنه (**تأويل يقرّبنا من جو التأويل**

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٧٥، وانظر من نفس الكتاب: مبحث إشكاليات التراث في الوعي المعاصر ص١٧٠ ـ ١٨٤.

الاعتزالي الذي يهدف إلى نفي مشابهة الله للبشر أو حلوله في المكان)[1]. كما نراه يؤكد تأثر المفسر في العصر الأول بالجدل العقدي الدائر آنذاك إلى درجة بعيدة قد تحمله على تغيير لفظة في النص القرآني فضلاً عن إخضاعه لمناهج التحليل، وعليه يقرر: أن المفسر القديم لم يكن (بعيداً عن الجدل والصراع الكلامي، ومن ثم لم يكن استخدامه لوسائله التحليلية للنص القرآني بعيداً عن هذا الجدل)[2]، بل (لقد استخدم مجاهد ـ تلميذ ابن عباس ـ هذا المصطلح في تأويل آية على غير ظاهرها، وهو تأويل استنكره الطبري استنكاراً شديداً..... ولم يكن مجاهد بعيداً عن الجدل العقائدي، وما يحكى عن نزعته العقلية، وما نسب إليه من الميل إلى تتبع التصورات الأسطورية بالدرس والفحص، والانتقال بنفسه إلى الأماكن التي يتصل بها شيء من الخوارق الخرافية، ليجد لنفسه تفسيراً لها عن عيان وشهادة، كل ذلك يقربه من المعتزلة أكثر مما يباعده عنهم. وتأويلاته الكثيرة لآيات القرآن تتفق مع التأويلات الاعتزالية، حتى ليعده جولد تسيهر رائداً لهم في مسائل كثيرة في التأويل، وينحصر فضل المعتزلة عنده في أنهم «جعلوا هذه الطريقة تستوعب جميع دائرة العبارات القرآنية الدالة على التشبيه»)[3].

إذاً فالقراءة التأويلية ـ كما يراها نصر أبو زيد ـ لها مكانها

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦ ـ ٩٧.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٧.

في تاريخ التفسير القرآني، ومن ثم فهي ليست خروجاً على التراث، وانظر إليه وهو يتحدث عن (مقاتل بن سليمان والإحساس بتعدد الدلالة)[1]، فيقول: (وعنوان الكتاب «الأشباه والنظائر»، بل والكتاب نفسه بمنهجه وطريقة تناوله للنص القرآني يكشف عن ذلك الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد تبعاً لتعدد السياقات واختلافها، وهو بذلك يقرّبنا خطوة إلى جو «المجاز» بمعناه الاصطلاحي. ويُعدّ الكتاب بذلك تطبيقاً لما سبق أن ألمح إليه علي بن أبي طالب من قبل من أن «القرآن حمّال أوجه»، وهذا الإحساس بتعدد دلالات اللفظ الواحد في القرآن ظلّ يلح على أفئدة المفسرين ويؤرقهم)[2]، ثم يقول: (والذي نلاحظه أن مقاتلاً معني بالدرجة الأولى بشرح معنى اللفظ في سياقاته المختلفة. ومعنى ذلك أن فكرة الانتقال في الدلالة من معنى إلى معنى باللفظ الواحد كانت واردة في ذهن مقاتل، وإن لم يشغل نفسه بمحاولة الكشف عن العلاقة القائمة بين هذه الدلالات أو الوجوه المختلفة للفظ الواحد. وتسمية المعاني نفسها باسم «وجوه» يؤكد وجود ذلك الإحساس بتعدد الدلالات للفظ الواحد واختلافها من سياق إلى سياق، ومن تركيب إلى تركيب)[3]. والناظر في هذا الكلام يعلم مدى أهميته لمن يريد أن يؤسس لمنهج تأويلي يقوم على «لا محدودية المعنى».

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٧ ـ ٩٩.
(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٧.
(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٨.

ثم إن نصر أبو زيد في دراسته للتأويل عند مقاتل بن سليمان يلمح إلى أن التأويل لا يعني الانتقال من معنى أصلي إلى معنى فرعي؛ لأنه **(أي مقاتل)** عند حديثه عن تعدد أوجه ورود الحرف، وكذا الألفاظ ومن ثم تعدد دلالاتها **(لا يشير في أي من هذه الحروف أو الأدوات إلى وجه أصلي ووجوه فرعية أو ثانوية، بل تتساوى وجوه الحرف الواحد في إمكانية ورودها. والكتاب ـ من هذه الوجهة ـ يعد أقدم كتاب وصلنا في معاني الحروف)**[1]، وفي إشارة منه إلى أن دراسة التأويل ومنهجية التعامل مع النصوص لدى الأقدمين لا تختلف عن آليات التعامل مع النص من خلال المناهج المعاصرة، وأن المناهج الحديثة هي وليدة المناهج التي أرساها الأقدمون يؤكد **(أن تفسير القرآن، أو الدراسات القرآنية عموماً، كانت في الحضارة الإسلامية هي البيئة الطبيعية التي نضجت في أحضانها كل فروع الدراسات اللغوية والبلاغية)**[2].

وفي هذا الإطار **(أعني إيجاد المستند التاريخي للقراءة التأويلية)** يبين نصر أبو زيد أن **(رسالة الحسن البصري «في القدر» أقدم ما تحت أيدينا من وثائق الخلاف العقائدي، وما ارتبط به من التأويل بهدف إثبات فكرة معينة)**[3]، كما أن أبا عبيد ليس **(بعيداً عن جو التأويل)**[4]، بل لـ**(قد أسهم إسهاماً له أهميته في قضية**

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٩.
(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٩.
(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٤٧.
(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٤.

التأويل)[1]، وإذا كان ذلك كذلك (فمن الطبيعي أن يتوقف أبو عبيدة عند الآيات التي يوحي ظاهرها بمشابهة الله للبشر ليؤولها تأويلاً يتفق مع التنزيه والتوحيد الذي آمن به كل من الخوارج والمعتزلة)[2]، ولذلك نراه (كما أوّل... آيات التشبيه، فإنه يحاول أن يؤول آيات الجبر)[3].

وبعد دراسته للتأويل عند أبي عبيدة يصل إلى أن (هذا الربط بين التأويل والمصطلحات البلاغية يؤكد أنهما وجهان لعملة واحدة كما قلنا من قبل. ومن جهة أخرى فكل هذه الآيات التي تعرض لها أبو عبيدة سيتناولها المعتزلة بالتفصيل)[4]، لكنه يشير إلى أن (التفصيل هو الفارق بين المتأخر والمتقدم)[5]، والمهم أن (المنحى العام في التأويل يظل واحداً)[6].

وكما درس نصر أبو زيد التأويل لدى أبي عبيدة نجده يقرر (أن مسلك الفراء ـ أيضاً ـ هو التأويل)[7]، وأن (الآيات التي يتوقف أمامها الفراء ليؤولها من وجهة نظر اعتزالية كثيرة، وتغطي كثيراً من جوانب الفكر الاعتزالي)[8]. ويؤكد أنه (قد مهّد السبيل في كثير من

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٤.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٤.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٥.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٥.

(٥) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٥.

(٦) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٥.

(٧) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٢.

(٨) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٦

الآيات لكثير من المعتزلة بعده ليسيروا على نفس الطريق الذي مهّده)[1]، **(وهي تأويلات تتفق في مجملها مع تأويلاتهم وإن أضيف لها بعض التفاصيل الكلامية والفلسفية بعد ذلك)**[2]. وإذا كنا نجد في القرآن تلك الآيات التي يوهم ظاهرها بمشابهة الله للبشر، فقد رأى المعتزلة (والذين لا **يختلفون** - كما يقرر نصر أبو زيد - **عن المنحى التأويلي للسابقين من المفسرين)** ضرورة **(إخضاعها لسلاح التأويل وهو سلاح عقلي صارم. وكان الشعر - استجابة لصيحة ابن عباس - هو الملاذ للبحث عن سند لتأويلاتهم)**[3].

ثم يشير إلى أنه وإن كان المنحى العام هو التأويل إلا أنه ليس بالضرورة أن تتفق القراءات التأويلية، وذلك أنَّا نجد الفراء **(في أمثلة كثيرة يختلف عن معاصره - أبي عبيدة - في تأويل الآيات وشرحها)**[4]. ولا شك أن هذا الأمر يدفع بالقراءة التأويلية التي يؤسس لها نصر أبو زيد خطوةً إلى الأمام، لما في مثل هذا التقرير من التأكيد «لا محدودية المعنى» من جهة، وأن «**استجابة القارئ**»، أو ما سمي حديثاً بـ«**نظرية الاستقبال**»، أو «**جماليات القارئ**»[5] لها دورها البالغ في تحديد المعنى، وأن لها حضورها

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٢.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٦. وانظر قوله: (ويواصل الفراء عملية التأويل للآيات.....) ص١٦١.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٥٧.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٢.

(٥) انظر في نظرية التلقي: روبرت هولب جماليات التلقي (من أعمال المؤتمر الدولي الأول للنقد الأدبي) الجزء الثاني، دليل الناقد الأدبي ص٢٨٢ - ٢٩٠.

في التراث من جهة أخرى، وهذا ما جعله يؤكد أن دراستنا لنظرية النظم عند الجرجاني[1] يبين أن طريقته تجعل (المتلقي طرفاً في عملية «صنع» النص عن طريق التأويل)[2].

وفي دراسته لابن عربي يؤكد أنه (لا يعتمد على التستري وحده، بل هو يشير فيما يرتبط بقضية الحروف إلى أسماء كثيرة مثل جعفر الصادق، وجابر بن حيان، والحكيم الترمذي، وابن مسرة الجبلي، وأبي القاسم بن قس صاحب كتاب خلع النعلين والحلاج. وهذه الإشارات كلها تؤكد ما ذهبنا إليه.. من تمثل ابن عربي لعناصر تراثية كثيرة وظفها في إطار فكره توظيفاً متميزاً)[3].

والقراءة التأويلية ـ والتي تحاول أن تجد لها في التراث سنداً من خلال ابن عربي ـ لا تقف عند الحروف فقط، بل تمتد لتشمل (الحركات الطويلة والقصيرة، وحركات الإعراب، والأسماء بأنواعها المختلفة من أسماء أعلام وضمائر وأسماء موصولة. ويمتد هذا التصور ليشمل ـ أيضاً ـ ظواهر لغوية مثل الإعراب والبناء، والجمع والإفراد، والتأنيث والتذكير، والترخيم. ولا يكتفي ابن عربي بجوانب اللغة الصوتية والدلالية، بل يمتد تصوره ليشمل الشكل الكتابي للحروف والكلمات مستخرجاً منها دلالات وجودية ومعرفية على جانب كبير من الأهمية فيما يتصل بقضية التأويل..... ومن الضروري الإشارة إلى أن هذه الوسائل التأويلية

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠٢ ـ ١٨٤.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١١٤.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٩٩.

تتداخل وتتفاعل كلها معاً في تأويل نص قصير جداً أحياناً، جزء من آية، وربما كلمة واحدة أو حرف من حروف الكلمة كالدلالات المختلفة لحرف الألف مثلاً من حيث قيمته الصوتية وشكل كتابته وقابليته للاتصال القبلي وعدم قابليته للاتصال البعدي)[1]. وهذا كله لا شك في أنه يخدم الاتجاه السيميوطيقي[2] الذي يريد نصر أبو زيد أن يوظفه في قراءته التأويلية.

وكما يؤكد أن التأويل كان منهج المتقدمين في التعامل مع النصوص فإنه يؤكد (على مستوى المصطلح) أن (**كلمة تأويل هي التي استخدمها قدامى المفسرين، أمثال محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) الذي أطلق على كتابه في التفسير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ويبدأ دائماً تفسيره للآية بقوله: «القول في تأويل قوله تعالى» وهذا كله ـ يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجة عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر**)[3]، وفي تأكيده أن التأويل هو الذي يغوص من خلاله المفسر إلى المعنى الأعمق للنص، يشير إلى أن سيبويه (**يكثر من استخدام كلمة «التأويل» إزاء العبارات التي يحتاج تحليلها إلى بعض العمق. وفي مقابل**

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٠١.

(٢) انظر في السيميوطيقيا: في المقاربة السيميائية معجب الزهراني، سيمياء اللغة والفكر «علامات في النقد الأدبي» منذر عياش ٢/ ١٣٢ ـ ١٦٠، عدد ٢، والتحليل السيميائي للخطاب الشعري من حيث هو حقل للقراءة ٢/ ١٤٣ ـ ١٦٧، عدد ٥، مرتاض عبد الملك، دليل الناقد الأدبي ص١٧٧ ـ ١٨٦.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٣.

ذلك يستخدم كلمة تفسير للدلالة على الوضوح)[1]. وفيما يتعلق بسيبويه نراه يجعل كل ما جاء عنه في «الكتاب» حول الإضمار والحذف من قبيل التأويل، بل حتى حديثه عن «الجاري على سَنن العرب ولغتهم» و«الخارج» عن ذلك يجعله كله من قبيل التأويل، وجعل كل محاولة من النحاة لرد النادر إلى الأصل المعروف في لغة العرب نوعاً من التأويل، وأن ذلك إنما كان بناءً على مواقف أيدلوجية سابقة[2] لا يمكن إغفالها. ويجب أخذها بعين الاعتبار عند دراسة البعد التأويلي عند النحاة[3]، ثم يخلص إلى **(أن «التأويل» ليس وسيلة لتبرير كل خطأ، ولكنه وسيلة لرد النادر الاستعمال إلى النظام اللغوي. إنه محاولة لاستيعاب ما هو خارج النظام داخله.... وهو ما استقر العرف على أنه عربي صحيح رغم مخالفته لمتطلبات النظام كما تصوره سيبويه أو غيره من النحاة)**[4]، كما ينبه **(إلى أن قضية التأويل في كتاب سيبويه أوسع من هذه الإشارات التي توقفت هذه الدراسة عندها)**[5]، وأخيراً فـ**(إن إنكار أهمية «التأويل» بوصفه أداة معرفية في بناء العلم ـ وفي بناء العلوم الإنسانية خاصة، إنكارٌ لا يضرّ سوى منكره...... ولعل فيما تقدم أن يكون بياناً**

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٣، وانظر: مبحث التأويل في كتاب سيبويه ص١٨٥ ـ ٢٢٣.
(٢) انظر: إشكاليات القراءة ص٢١٦.
(٣) انظر كلامه عن: العامل والقياس ص١٩٤ ـ ٢١١.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢١٥ ـ ٢١٦.
(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢٢، وانظر: ص٢٢٣، ٢٣٠.

سريعاً وعاماً لخطورة التأويل في كتاب سيبويه وأهميته)[1].

وختاماً يصل إلى نتيجة مفادها أنه (لم يكن كل من أبي عبيدة والفراء والمفسرون قبلهما منفصلين عن هذه المهمة التأويلية)[2]، كما أن (أي شرح لا بد أن يتضمن نوعاً من التأويل. ولا يبالغ الباحث إذا ذهب إلى أن تفسير الصحابة أنفسهم ـ خاصة ابن عباس الذي نُظِر إليه على أنه ترجمان القرآن ـ لا يتجاوز إطار التأويل)[3].

والحقيقة أن المتأمل لما يؤسسه نصر أبو زيد في هذا الإطار يصل إلى أنه يكاد يجعل كل الجهود السابقة ما هي إلا نوع من التأويل، والذي يعنينا هنا هو أنه يتجاوز حقيقة مهمة، وهي أن (لفظ التأويل قد صار بتعدد الاصطلاحات مستعملاً في ثلاثة معان: أحدها: وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله ـ أن التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح؛ لدليل يقترن به.... الثاني: أن التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح المفسرين للقرآن كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنفين في التفسير..... الثالث من معاني التأويل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام....)[4].

والقراءة التأويلية التي يريد نصر أبو زيد أن يوجد لها سنداً من التراث لا تكاد تمت إلى ذلك بصلة، فهي ـ كما

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢٣.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٠.

(٣) فلسفة التأويل ص١٢.

(٤) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ٣/ ٥٥.

سنرى[1] ـ لا تقف عند حدود القرينة التي تصرف الكلام من معنى إلى آخر، سواءً كانت لفظية أم عقلية، كما أنها لا تقف عند قصد المتكلم فضلاً عن حدود المعنى الحرفي للفظ، بل تتجاوز ذلك إلى العمل القلبي (وفق المنهج الصوفي) الذي يحدد المراد باللفظ في كل سياق. دون أن يكون للفظ معنى يتصف بالثبات والاستقرار[2] مؤكدة «لا نهائية المعنى»، وإن شئت فقل: إن حقيقة ما يؤسس له نصر أبو زيد هو عين ما تؤسس له (**النظريات الحديثة والتي دعت إلى إقصاء ونفي المؤلف كنظرية الاستقبال والتقويض وغيرهما. والتي ترفض ارتباط النص أو معناه بالمؤلف أو قصده، كما ترفض مفهوم «المعنى المحدد»، وتدعو إلى لا محدودية المعنى أو على الأقل نسبيته، واعتماده على المنهجية أو الاستراتيجية التأويلية التي يتبناها كل قارئ**)[3]، وعليه فالقول بأن ما كان في عرف السلف من استعمال للفظ «التأويل» هو عينه المراد بـ«التأويل» لدى نصر أبو زيد أو أن أحدهما امتداد للآخر هو من قبيل المغالطة. فالتأويل عند السلف من حيث الأصل اللغوي لا مشاحة فيه، ومن أراد أن يستعمل لفظ «التفسير» أو «التأويل» لم ينكر عليه، وإنما الشأن في طرائق التعامل مع النص الشرعي وكيفية التعامل مع الوحي والموقف من المعنى. وهي نقطة الاختلاف الجوهرية بين المنهج السلفي، والمنهج الذي يؤصل له نصر أبو زيد.

---

(١) في الفصل الثاني إن شاء الله تعالى.

(٢) وكتابه: فلسفة التأويل يكاد يكون كله مؤسساً لهذه الرؤية.

(٣) انظر: دليل الناقد الأدبي «بتصرف» ص٩٤.

المبحث الثاني

التقرير بأن التأويل
هو الذي يجعل النص حيّاً

في محاولة نصر أبو زيد الإقناع بقراءته التأويلية ـ إضافة إلى ما سبق ـ نراه يؤكد أن «التأويل» هو الذي يجعل النص حيّاً متماشياً مع حاجات العصر، ومتطلبات الزمان والمكان، كما أنه نابع من طبيعة النص القرآني، وذلك أن الوحي (**قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى. ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص، حقق بها تميزه، وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان**)[1].

ويرى أن التأويل هو المتسق مع لغة الوحي، وذلك أنه وإن كانت (**الظاهرة القرآنية متولدة أساساً من التاريخ، لكنها تعيد إنتاج دلالات أكثر دواماً، وتلك الدلالات هي التي انبنت عليها الظاهرة الإسلامية**)[2]، مؤكداً أن (**اللغة المجازية للقرآن التاريخي**

(١) مفهوم النص ١٩٤.

(٢) الخطاب والتأويل ص١١٧.

والاجتماعي تتسم بالتسامي إلى مجال المطلق، ثم تعيد توليد التسامي وتضفيه على التاريخي والاجتماعي في كل مرحلة)[1]، مشيراً إلى أن (**من البدهي أن ذلك يحدث بفعل انفتاح دائرة «التأويل». ودائرة التأويل تلك هي التي أضفت صفة «الكلية» على «الظاهرة القرآنية»، التي هي ظاهرة في تاريخيتها مجزأة)**[2].

إذاً ـ وكما يقرر نصر أبو زيد ـ فإن «التأويل» هو الذي يُبقي النص حيّاً، وهذا بدوره يؤكد أهمية «التأويل» خصوصاً وهو يقرر أن الحضارة الإسلامية (حضارة النص)، ومن ثم فـ(**إذا كانت الحضارة تتركز حول «نص» بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن «التأويل» ـ وهو الوجه الآخر للنص ـ يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة)**[3].

وإذا كنا نرى نصر أبو زيد كثيراً ما يلح على جدلية «النص» و«الواقع»، فإنّا نجده يشير إلى أن الوقوف مع الظاهر كفيل بأن يوقع في الحيرة جراء بعض الإشكالات التي تثيرها النصوص في علاقتها بهذا «الواقع»[4]، ويؤكد أن (**التجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر)**[5]، كما أن (**مهمة «التأويل» في**

---

(١) الخطاب والتأويل ص١١٧.

(٢) الخطاب والتأويل ص١١٧ـ ١١٨.

(٣) مفهوم النص ص٩.

(٤) وكتابه: فلسفة التأويل كثيراً ما يؤكد فيه هذا المعنى، ملمحاً إلى أن منهج ابن عربي التأويلي استطاع أن يتجاوز تلك التعارضات.

(٥) مفهوم النص ص١٦.

تاريخ الفكر الإسلامي دائماً إزالة «تعارضات» دلالية بين بعض أجزاء النص)[1].

وفي هذا الخصوص يرى أن «التأويل» هو الذي يجعل النص لصيقاً بالواقع من خلال ما أسماه «انفتاح دائرة التأويل»، ويقول: إن (من المؤكد أن القرآن أحدث تجديداً معنويّاً ـ سيمانيتيّاً ـ عن طريق استخدام المجاز، وعن طريق هذه اللغة المجازية تكتسب اللغة الدينية رمزيتها القابلة دوماً للانفتاح من خلال دائرة «التأويل» المشار إليها)[2]، كما ينتقد أولئك الذين يقفون مع الظاهر (بشدة وحسم ضد أي فهم للنص يتجاوز ظاهره اللغوي)[3]، ويرى أن هذا (الحل السلفي في حقيقته وجوهره يتنكر ـ دون أن يدري ـ لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل بين «النص» والواقع)[4]، كما يؤكد أن (بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب هذا التعتيم، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه «الرجعي» لهذا الفكر وامتداداته في التراث، وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية الإعلامية)[5].

وإذا كان «التأويل» كفيلاً بحيوية النص، فإن آلية «التأويل»

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٢٠.

(٢) الخطاب والتأويل ص١١٨.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٢٢.

(٤) مفهوم النص ص١٥.

(٥) مفهوم النص ص١٥.

ليست غريبة عن لغة الوحي، وذلك أن كل «نص» يعتبر رسالة ذات دلالات لغوية، (والقول: «إن كل نص رسالة» يؤكد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوصٌ يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص. وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما «رسالة»، ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع)[1]، وعليه فإن (منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، ولفهم الإسلام من ثم)[2].

وإذا كان نصر أبو زيد يثني على تعامل أركون مع الوحي مشيراً إلى أن علينا أن نستعيد من جديد دراسة كل مسألة الوحي استناداً إلى معطيات جديدة[3]، فإنه يقول: (من المؤكد أن قراءة أركون العميقة للتراث الإسلامي وللنصوص التأسيسية قد مكنته من وضع يده على أهم آليات اشتغال اللغة الدينية: تحول الآني والتاريخي إلى مجال المطلق باستخدام المجاز، وعمليات الحذف والإضافة، وما يفضي إليه كل ذلك من ارتهان العالم كله لدائرة المطلق والأبدي)[4].

---

(١) مفهوم النص ص٢٧.

(٢) مفهوم النص ص٢٧.

(٣) انظر: مبحث (اللغة الدينية والبحث عن ألسنية جديدة قراءة في فكر محمد أركون)، الخطاب والتأويل ص١٠٧ ـ ١٢٥، وهي عبارة عن مقالة نشرت في مجلة الناقد عام ١٩٩٤م، عدد ٧٤.

(٤) الخطاب والتأويل ص١٢٠.

وفي تأكيده استيعاب النص للقراءات المختلفة التي يمليها تباين العقول ـ بما أن المعنى لا ثبات له ـ إضافةً إلى أنه مظهر من مظاهر «اتساع الدائرة التأويلية»، والتي تجعل النص حيّاً في تعاطيه مع الكل يقول: (**لقد قام الإمام علي بن أبي طالب في رده المعروف جدّاً والمشهور على الخوارج حين قالوا: «لا حكم إلا لله» بتأسيس هذا الوعي الذي نحاول شرحه، فقال: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنما يتكلم به الرجال». والدلالة الواضحة لهذا المبدأ المهم جدّاً والخطير، والمغيب تماماً في الخطاب الديني المعاصر: أن عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى**)[1]، وفي هذا أيضاً ما يؤكد وبوضوح التقاءه مع «**نظرية الاستقبال**» في الاهتمام المطلق بالقارئ، والتركيز على دوره الفعال كذات واعية لها نصيب الأسد من النص وإنتاجه وتحديد معانيه[2].

وحول جدلية «القارئ» و«النص» وأثر ذلك في تحديد «المعنى» يشير إلى أن (**تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤول» تحديد مرهون بأفق قارئ وعقله، وتحديد المحذوف المضمر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة «المنطوق» إلى مستويات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من**

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجيا الوسطية ص٢٧.

(٢) انظر: دليل الناقد الأدبي ص٢٨٢.

تأويل. وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة ـ ومن ثم التأويل ـ لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص؛ أي: لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ ـ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص)[1].

وفيما يتعلق بهذا الأمر نراه عند دراسته لابن عربي يقول: (ولعلنا لاحظنا... كيف يربط ابن عربي بين آيات كثيرة من القرآن في سياق تأويله لكلمة واحدة، كما يربط بين القرآن والحديث النبوي في حركة دائمة تعطي للنصوص معاني محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في سياق آخر، مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو إن شئنا الدقة معنى في حالة من التوتر الدائم، تتوقف على سياق المفسِّر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى)[2].

وإذا كان قد قرر وجود ما قد يوهم التعارض بين أجزاء النصوص فإنه يبين أن (إزالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآني أو بين القرآن والسُّنَّة تحتاج إلى عقل «الفقيه» و«المفسر»، فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى «العام والخاص» أم على مستوى «الغموض والوضوح» تقودنا إلى مناقشة

(١) مفهوم النص ص١٨٢.
(٢) فلسفة التأويل ص٣٩٣.

دور القارئ في اكتشاف دلالة النص وفي سبر أغواره)[١]، وذلك لأن النص حمّال أوجه، ومن ثم قد يثير ذلك العديدَ من التأويلات، إلا أن (**النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء**)[٢].

إذاً فـ«النص» عند نصر أبو زيد «قابل للتأويلات المختلفة»، ومن ثم فإنه يؤكد أن جدلية «النص» مع «الواقع» إضافةً إلى جدلية «القارئ» مع «النص» قد تفرض تحولاً في قراءة نصّ ما ومفهومه، فنراه يؤكد أن (**هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة، وليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع في قراءة النصوص وفي إعادة تأويلها**)[٣]، وهذا بدوره يشير إلى أن تأويل النصوص (**لا يتم إلا من خلال القارئ والمفسر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص**)[٤]، كما أن (**بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمراً ضروريّاً، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى**)[٥]، كما أن (**ظاهرة النسخ التي أقر العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية**

---

(١) مفهوم النص ص٢١٧.

(٢) مفهوم النص ص١٨٧.

(٣) مفهوم النص ص٩٥.

(٤) مفهوم النص ص٩٥.

(٥) مفهوم النص ص١٢٢.

العلاقة بين الوحي والواقع)[1].. وفي هذا الإطار يشير إلى ضرورة تطور الأحكام الشرعية مؤكداً أن **(الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصح إخضاع الواقع المتغير لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور)**[2].

وإذا كان يرى أن **(التدرج في التشريع هام جداً فيما نلح عليه من جدلية العلاقة بين النص والواقع)**[3]، فإنه يقرر أن **(علم «أسباب النزول» من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه)**[4].

وهنا يثير نصر أبو زيد مسألة مهمة، مُشيراً إلى أن معرفة سبب النزول لا تمكن إلا عن طريق «الثقات» من رواة التابعين، وعليه فإذا عرفنا **(أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية أدركنا أن تحديد «أهل الثقة» من الرواة تم على أساس «أيديولوجي»، انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض)**[5]، وعليه فإن الثقة بسبب النزول المذكور تكون محل تساؤل ونظر، وذلك أن **(منهج القدماء في الترجيح بين الروايات من الصعب..... أن يؤدي بنا إلى تحقيق**

---

(١) مفهوم النص ص١١٧.
(٢) مفهوم النص ص١٢١.
(٣) مفهوم النص ص١٠٥.
(٤) مفهوم النص ص٩٧.
(٥) مفهوم النص ص١١١.

سبب النزول على سبيل القطع. وتظل معرفة «أسباب النزول» مسألة اجتهادية. وعلى ذلك لا بد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، وذلك استناداً إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكونة للنص)[1].

ومما ينبغي التنبيه له أن هذا التقرير ـ الذي يؤسس له نصر أبو زيد ـ يرى التزامه ولو أدى ذلك إلى إهدار الروايات الصحيحة[2].

وفي دراسته لابن عربي ومنهجه التأويلي ـ والذي حاز على إعجاب نصر أبو زيد ـ نراه يؤكد ما للتأويل من أثر إيجابي في استيعاب مختلف الرؤى والتناقضات، مؤكداً أن منهج ابن عربي يرشدنا وبوضوح إلى أنه تجاوز **(إطار تناقضات الواقع وصراعاته، وكانت فلسفته بكل جوانبها ـ خاصة جانبها التأويلي ـ محاولة لإزالة كل هذه التناقضات وحل كل هذه الصراعات على مستوى الفكر والعقيدة، وانتهى ابن عربي إلى عقيدة الحب الشاملة والدين العالمي المفتوح والرحمة الإلـهية التي فتح بها الوجود وإليها يؤول)**[3]، وهنا يشير نصر أبو زيد إلى أن ابن عربي في هذه النتيجة ليس بعيداً عن فهم القرآن، كما أن تأويله نابع من ذات النص القرآني، فابن عربي يعتمد **(في تأكيد مثل هذا التصور**

---

(١) مفهوم النص ص١١١.

(٢) انظر: مفهوم النص ص١١٢، ١١٤.

(٣) فلسفة التأويل ص٤١٢.

على قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقضى بمعنى حكم، فكل عابد أو مُعتقد ما عبد إلا الله في الحقيقة، وما اعتقد إلا فيه أيًّا كانت الصورة التي عبدها أو اعتقد فيها الألوهية، فهو لم يعبد الصورة من حيث طبيعتها الذاتية، بل عبدها لاعتقاده فيها الألوهية، فقد عبد في الحقيقة اعتقاده الألوهية في تلك الصورة)[1].

وحول حقيقة «المعنى» وآليات الوصول إليه يشير نصر أبو زيد إلى أن (من الجدير بالملاحظة أن تأويلات ابن عربي..... تدور كلها حول البعد الدلالي.... ونلاحظ في كل هذه التأويلات الدلالية تجاوز ابن عربي معاني الكلمات الاصطلاحية الشرعية والعودة إلى دلالتها اللغوية المباشرة، والاعتماد في بعض الأحيان على التشابه الصوتي بين اللفظ وما يدل عليه. هذا بالطبع إلى جانب التأويل الذي يعتمد على التركيب والسياق)[2]. وفي هذا كله ما يؤكد حرصه على أن لا يكون في النص معطى ثابتٌ لا يمكن تجاوزه، وفي هذا الإطار وعند دراسته للتناسب بين الآيات والسور[3] يشير إلى أن (اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات

---

(١) فلسفة التأويل ص٤٠٩.

(٢) فلسفة التأويل ص٤١٠. وانظر: ص٤٠٢، ٤٠٨.

(٣) مفهوم النص ص١٥٩ ـ ١٧٦.

النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات. إن العلاقات أو «المناسبات» بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجهاً آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ، وبين معطيات النص. أو لنقل بعبارة أخرى: إن المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص)[1].

وإذا كان نصر أبو زيد يؤكد أن دراسته لنصوص الوحي (تقع في صميم الدرس الأدبي)[2]، كما يؤكد علاقة النص بالواقع فإنه - ومن هذا المنطلق - يشير إلى أن دراسته للوحي تأخذ في حسبانها أن (دراسة «النص» من حيث كونه نصّاً لغويّاً. أي من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى في ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال «الدراسات الأدبية» في الوعي المعاصر)[3]، كما أن (القول بأن النص منتج ثقافي قضية بدهية لا تحتاج لإثبات. ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل)[4].

ويشير إلى أن استحضار صفة القداسة للنص يلغي فعاليته وآليات إنتاجه، وذلك أن (النص في حقيقته وجوهره منتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على

---

(١) مفهوم النص ص١٦١.

(٢) مفهوم النص ص١٩.

(٣) مفهوم النص ص١٨.

(٤) مفهوم النص ص٢٤.

العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بدهية ومتفقاً عليها، فإن الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البدهية، ويعكر من ثم إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلـهي للنص، ومن ثم لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها.... وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نص داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه، ولا تنفي من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر)[1].

إذاً ـ وكما لاحظنا ـ فإن نصر أبو زيد يؤكد ـ هنا ـ قضايا رئيسة أهمها:

١ ـ أن «التأويل» هو الكفيل بحيوية النص. ومن ثم فإن الوقوف مع «الظاهر» دون «تأويل» من شأنه أن يلغي فعالية النص ويعزله عن «الواقع».

٢ ـ أن «التأويل» هو الآلية المتسقة مع روح النص، كما أنها نابعة من ذاته.

٣ ـ أن «التأويل» يجعل النص منفتحاً على كل القراءات، ويستوعب في داخله كافة المعاني التي يثيرها عقل القارئ، مؤكداً أن هذا الأمر من أهم مميزات اللغة الدينية.

---

(١) مفهوم النص ص٢٤، وانظر: ص١٩.

٤ ـ أن «انفتاح الدائرة التأويلية» من شأنه أن يقبل كل التأويلات مهما بدت متناقضة أو متعارضة، وهذا بدوره يبين مدى حيوية «التأويل» كآلية مهمة في تعاطينا مع النصوص.

٥ ـ أن «المعنى» في حالة توتر دائم، ولا يعرف الاستقرار، كما أنه لا وجود لمعنى ثابت محدد سلفاً، ومن ثم فإن جدلية «النص» مع «الواقع»، إضافةً إلى جدله مع «عقل القارئ» كل ذلك يفرض معنى في سياق، ومعنى آخر في سياق آخر.

٦ ـ أن المنطلق الذي ينبغي الاتفاق عليه في التعامل مع الوحي، هو أنه وجد في بيئة محددة، وكان نتاج واقع بعينه، كما أنه نزل بلغة لها قواعدها المنظِّمة لها، ومن ثم فإن إخضاعه لمناهج التحليل ـ دون اعتبار لمصدره الإلٰهي ـ هو الذي تفرضه هذه المقدمات.

والحقيقة أن ذلك كله يحتاج إلى دراسة نقدية مطولة من شأنها أن تخرج هذه الدراسة عن منهجها التحليلي الوصفي، لكني أود الإشارة هنا إلى أن الفكرة الأساس ـ من وجهة نظري ـ والتي يدور حولها كل هذا التأصيل من نصر أبو زيد هي حقيقة «المعنى»، وهل له معطى ثابت أم أنه كما قال: في حالة من «التوتر» الدائم......؟، ومن ثم هل هذا «التوتر» وعدم «ثبات المعنى» من خصائص اللغة الدينية، أم أن هذا محض افتراض، يتعارض مع ما تصرح به النصوص...؟

والذي أرى أنه الحق في هذه المسألة، وأجزم به في نفسي وأنا منه على يقين؛ هو أنه **ما من نص شرعي أو لفظة في الوحي إلا ولها معنى محددٌ قد أراده الشارع بعينه**، علمه من علمه وجهله من جهله. وأرى أن هذا التقرير فرع عن القول بأن الحق واحد لا يتعدد، كما أن المصيب في نفس الأمر لا يمكن أن يكون إلا واحداً من الأقوال المتعارضة، وهذا ما تمليه الضرورة العقلية من كون النقيضين لا يجتمعان. وكون «المعنى» محدداً ويمكن المكلف أن يصل إليه هو من لوازم كون القرآن هدى ونوراً وبياناً، والله تعالى يقول: ﴿ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، ويقول تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال: ﴿طسٓ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْقُرْءَانِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ ۝١ هُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النمل: ١، ٢]، وقال في سورة لقمان: ﴿الٓمٓ ۝١ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ ۝٢ هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ﴾، وقال تعالى في سورة الزمر: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهْدِى بِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنْ هَادٍ﴾ [٢٣].

كما أن حيوية النص ليست نابعة من عدم ثبات المعنى، بل في استيعاب النصوص «العامة» و«المطلقة» لجزئيات لا حصر لها. قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]،

وقال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: ٨٩]، وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَٰهُم بِكِتَٰبٍ فَصَّلْنَٰهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ٥٢]، وقال في سورة الإسراء: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [١٢].

هذا بالإضافة إلى أن هناك فرقاً جوهرياً بين ما نؤكده هنا وما يريد نصر أبو زيد أن يؤسس له، وذلك أننا نرى أن ثبات المعنى واستقراره كفيل بضبط «الواقع» وعدم انفلاته. والأصل إخضاع «الواقع» للنص، بينما يريد نصر أبو زيد تطويع «النص» «للواقع»، وهذه مفارقة جوهرية.

و«انفتاح الدائرة التأويلية» على كل القراءات، وقبولها لكل التأويلات أراه عيباً من عيوب التأويل، لا ميزة من ميزاته فضلاً عن أن يكون هو مراد الشارع.

وفيما يتعلق بـ**(إخضاع نصوص الوحي لمناهج التحليل)، فإن كان مراده** إعمال العقل فيها تدبراً وتأملاً فهذا مطلب شرعي، إلا أن من الواجب أن يستبدل بهذه العبارة ما هو أقرب إلى الأدب في التعامل مع النصوص الشرعية. **وإن كان المقصود** معاملتها معاملة النصوص الأخرى من حيث افتراض تطرق الصحة والخطأ إليها، أو الصدق والكذب، أو التناقض بين أجزائها، فضلاً عن قبول محتواها من عدمه، فهذا أمر يتعلق بصميم الاستسلام

للوحي، والانقياد للشريعة، ويرتبط ـ صراحة ـ بالتعامل مع الدين قبولاً ورفضاً. والشأن مع قائل هذا القول أن يُدعى إلى الإسلام، فإن قبل وإلا تضرب عنقه ولا غير. فالأمر لا يخرج عن كونه إسلاماً أو كفراً. وأنا أرى أن عبارته توحي بالثاني إلا أن الأمر يحتاج إلى مزيد تأمل، وذلك أن إطلاق الحكم في مثل هذا الأمر «شهادة»، والله تعالى يقول: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩].

المبحث الثالث

الإعلاء من شأن التأويل في مقابل الوقوف مع الظاهر

في محاولته الإقناع بـ«التأويل» إضافة إلى أنه ـ من وجهة نظره ـ هو منهج المتقدمين، كما أنه هو الكفيل بحيوية النص ومسايرته للواقع، يؤكد أن (**إنكار أهمية «التأويل» بوصفه أداة معرفية في بناء العلم ـ وفي بناء العلوم الإنسانية خاصة، إنكارٌ لا يضرّ سوى منكره، ذلك أنه بمثابة إغماض العين عن الشمس التي تحرق حرارتها جلد المغمض عينيه**)[1]، ويرى أن (**جانب علاقة النص بالمفسر ظل جانباً مهملاً**)[2]. كما نراه يحاول الإعلاء من شأن «التأويل» في مقابل الوقوف مع «الظاهر»، مؤكداً أن (**استخدامنا لمفهوم «التأويل» وإصرارنا عليه، إنما هو بمثابة العودة إلى الأصل**)[3]، كما أن (**من الثابت تاريخياً أن مصطلح «التأويل»**

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٧.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٤.

كان هو المصطلح السائد والمستخدم دون حساسية للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح «التفسير» أقل تداولاً. لكن مصطلح «التأويل» بدأ يتراجع بالتدريج ويفقد دلالته المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عمليات التطور والنمو الاجتماعيين وما يصاحبهما عادة من صراع فكري وسياسي)[1]. كما أن (الحديث عن التراث وإشكالية تفسيره وتأويله حديث سيظل ماثلاً في أفق همومنا الثقافية والفكرية لأمد زمني يصعب التكهن بوصوله إلى محطة معرفية هادئة، وخالية من صخب النزاع الأيديولوجي والصراع الاجتماعي «الاقتصادي/ السياسي» المحتدم)[2]، ويؤكد على أن التأويل يتجاوز حدود الألفاظ ليصل إلى المقاصد الكبرى للوحي، فيبين أن قراءة الشاطبي، والتي أنتجت الموافقات تبقى (منهجاً مفتوحاً قابلاً للإضافة مع تجدد الوعي وتطور أساليب المعرفة وأدوات البحث، خاصة في مجال «قراءة النصوص». ولعل هذا هو الدافع الذي يدفعنا اليوم لاقتراح مشروع قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة)[3].

ويتساءل فيما يتعلق بـ«التفسير» و«التأويل» (كيف يمكن الوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى «القصد» الإلـهي في

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٧٤.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٧٧.

(٣) الخطاب والتأويل ص٢٠٢.

كماله وإطلاقه؟)[1]، ثم يقول: (لم يزعم أي من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أن المؤولة كانوا أكثر حرية في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسك أهل السلف ـ وإن لم يقرروا ذلك صراحة ـ بإمكانية الفهم الموضوعي على التغليب)[2]. وفي هذا الإطار من أهمية «التأويل» في الوصول إلى المعنى يشير إلى أن (اللغة ـ في رؤيتنا المعاصرة ـ نتاج بشري، ومن ثم فهي تعكس الخبرة الإنسانية لجماعة بشرية معينة في ظرف تاريخي خاص وتعبر عنها. وحين تعبّر هذه اللغة عن المطلق أو المتعالي فهي إنما تعبر عنه بمفاهيم المحدود والمتعين والمحسوس. إن الله ـ بعبارة أخرى ـ ليس إلا بشراً نُفيت عنه كل صفات النقص والتحدد، وأُكّدت فيه كل صفات الكمال والإطلاق، والنفي والإثبات ليسا سوى أدوات لغوية لها طابعها البشري)[3]، وعليه فالوقوف مع ظاهر النص دون تأويل كفيل بالانحراف عن المعنى الذي أراده النص.

وعند حديثه عن مواقف العلماء المتأخرين من التأويلات المخالفة أشار إلى أنهم وضعوا حدوداً (فاصلة تميز بين «الرأي المذموم» و«الرأي المقبول» في مجال «التأويل»، وذلك ليضعوا اجتهادات المسلمين من غير فقهاء أهل السُّنَّة والجماعة داخل دائرة «الرأي المذموم» المحرم، بينما يصبح الوصف «رأي مقبول» خالصاً لهم. وانتشر في كتب المتأخرين خاصة ابن تيمية وتلميذه

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٦٣.

ابن القيم، التحذيرات من التفسيرات الضارة والتأويلات المنحرفة)[1]، ثم تناول عبارة الإمام مالك المشهورة بالتحليل؛ ليقول: (وهكذا يتم تعبئة عوام المسلمين وأشباه المتعلمين منهم ضد «التأويل» العقلاني لحساب «التفسير» الحرفي)[2]. إذاً وكما يقرر نصر أبو زيد فإن علماء السلف قاموا بتعبئة العوام ضد التأويل العقلاني في مقابل الإعلاء من شأن التفسير الذي لا يتمتع بمثل هذه الصفة. وإذا كان يقرر (الحاجة إلى إعادة النظر في المسلمات الفكرية والعقدية التي ينطلق منها ذلك الفكر المزور)[3]، فإنه يقول: إن (العودة إلى دراسة «التراث» مجدداً، خاصة «التراث الديني» تستهدف إعادة النظر في كل تلك المسلمات سعياً لتحرير المشروع الفكري للنهضة من بعده التلفيقي المسؤول عن حالة العجز الواضحة)[4].

وفي إعلائه من منهجه التأويلي يبين أن الفارق بينه وبين المنهج الآخر هو (الفارق بين محاولة الفهم العصري المتحرر المستنير للإسلام، والفهم الحرفي الضيق المغلق. إنه الفارق بين الذين يدركون الإسلام بوصفه صيرورة تاريخية اجتماعية استمرت وما زالت مستمرة، بفضل انفتاح الدلالة والمعنى للنصوص الأصلية، وما تحمله من مضامين، وبين من يتصورون أن الإسلام

(١) الخطاب والتأويل ص١٨١.
(٢) الخطاب والتأويل ص١٨٤.
(٣) الخطاب والتأويل ص٢٢٨.
(٤) الخطاب والتأويل ص٢٢٨.

هو الواقعة التاريخية الأولى للوحي، ويتصورون أن تحولاتها وانفتاحها محض ضلال وانحراف وتزييف يجب الخلاص منه)[1].

وإذا كان يقرر أن من الخطأ محاولة أهل السُّنَّة والجماعة **(ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي)**[2] فإنه يقول: إن **(التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم «أهل السُّنَّة» وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً)**[3].

كما يدعو إلى إعادة النظر في الموقف من «التأويل»، بناءً على أنه هو الأصل، وأن عدم «التأويل» هو الاستثناء. ويرى أن الاتجاه الرافض للتأويل **(يتجاهل المفسر ويلغي وجوده لحساب النص وحقائقه التاريخية واللغوية)**[4]، بينما لا يتجاهل الاتجاه التأويلي **(مثل هذه العلاقة، بل يؤكدها)**[5].

وإذا كان يشير إلى أن القراءة التأويلية **(تبدأ من المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول)**[6]، فإنه يؤكد أن مثل **(هذا الأفق من الاحتمالات الذي تفتحه لنا معايشة النص الأدبي لا يمكن أن ينفتح بطريقة أخرى)**[7].

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٩٦ ـ ١٩٧.
(٢) مفهوم النص ص٢٢٣.
(٣) مفهوم النص ص٢٢٣.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٦.
(٥) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٦.
(٦) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٨.
(٧) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٨.

وإذا كنا نراه يؤكد أن «التأويل» (ليس إلا الوسيط الذي يُقرِّب بين طرفي ثنائيات النص القرآني)[1] فإنَّا نراه يقرر أنَّ من (الأفكار الشائعة المستقرة التي يمكن أن نعيد طرحها فكرة التفرقة بين التفسير والتأويل، وهي تفرقة تُعْلي من شأن التفسير، وتغُضُّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعية الأول وذاتية الثاني)[2]. ثم يؤكد أن هذا الأساس ـ الذي بُني عليه هذا التصور ـ يحمل في طياته تناقضاً منطقيّاً، وذلك أن (الموضوعية في الحالة الأولى موضوعية تاريخية تفترض إمكانية أن يتجاوز المفسِّر إطار واقعه التاريخي وهموم عصره، وأن يتبنى موقف المعاصرين للنص، ويفهم النص كما فهموه في إطار معطيات اللغة التاريخية عصر نزوله. ومثل هذا التصور يقع في تناقض منطقي من الوجهة الدينية الاعتقادية التي ينطلق منها أصحابه؛ إذ النص عندهم صالح لكل زمان ومكان؛ لأنه يحتوي على كل الحقائق ويُعدّ جماعاً للمعرفة التامة، ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسِّر على المأثورات المروية عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر، والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنص)[3]. ثم يقرر نقده لمثل هذا التصور مشيراً إلى أنه (لكي يحلّ أصحاب هذا التصور مثل هذا التعارض المنطقي ذهبوا إلى أن المعرفة الدينية لا تتطور، وأن جيل الصحابة

(١) فلسفة التأويل ص٣٦٣.

(٢) فلسفة التأويل ص١١.

(٣) فلسفة التأويل ص١١.

والتابعين قد أوتوا المعرفة الكاملة التامة، فيما يتصل بالوحي ومعناه، وأن التمسك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف)[1].

وكثيراً ما يؤكد أن (هناك في تراثنا القديم، وعلى مستوى تفسير النص الديني (القرآن) تلك التفرقة الحاسمة بين ما أطلق عليه «التفسير بالمأثور» وما أطلق عليه «التفسير بالرأي» أو «التأويل»، وذلك على أساس أن النوع الأول من التفسير يهدف إلى الوصول إلى معنى النص عن طريق تجميع الأدلة التاريخية واللغوية التي تساعد على فهم النص فهماً «موضوعيّاً»؛ أي: كما فهمه المعاصرون لنزول النص من خلال المعطيات اللغوية التي يتضمنها النص وتفهمها الجماعة. أما التفسير بالرأي أو «التأويل» فقد نظر إليه على أساس أنه تفسير «غير موضوعي»؛ لأن المفسر لا يبدأ من الحقائق التاريخية والمعطيات اللغوية، بل يبدأ بموقفه الراهن، محاولاً أن يجد في القرآن (النص) سنداً لهذا الموقف. وقد أطلق على أصحاب الاتجاه الأول أهل السُّنَّة والسلف الصالح. ونظر إلى هذا الاتجاه ـ غالباً ـ نظرة إجلال واحترام وتقدير، بينما كانت النظرة إلى أصحاب الاتجاه الثاني ـ وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والمتصوفة ـ نظرة حذر وتوجس، وصلت في أحيان كثيرة إلى التكفير وحرق الكتب)[2].

---

(١) فلسفة التأويل ص١٢.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٤ ـ ١٥.

إذاً فما أسماه بـ«اتجاه أهل السُّنَّة والسلف الصالح»، وهو «التفسير بالمأثور» يؤدي إلى (عزل المعرفة الدينية عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة، وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى)[1]. كما يرى أن القول بأن النص «صالح لكل زمان ومكان»، أو أنه «يحتوي على الحق كله، وأنه جامع للمعرفة التامة» يتناقض تماماً مع القول «بضرورة الوقوف عند فهم السلف وتفسيرهم للنص، والاعتماد على ما رواه الصحابة والتابعون»[2].

وفي تقريره لأهمية «التأويل» يؤكد فيما يتعلق بـ«التفسير بالمأثور أن (التمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استناداً إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين، وهذا الربط يتعارض تعارضاً جذرياً مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص ـ وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء ـ يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولوها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين»،

---

(١) فلسفة التأويل ص١٢.

(٢) فلسفة التأويل ص١١.

ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي)[1]، ويؤكد أن هذا المسلك في الفكر الديني ليس في حقيقته (مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وَصَمَت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات «فاسدة» أو «مستكرهة»، وأنها في أحسن الأحوال «تفسير بالرأي» المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل «البدع»، وذلك في مقابلة «أهل السُّنَّة والجماعة». وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض، ومحاصرته وحبسه في دائرة «الكفر»، في مقابل «الصدق» و«الإيمان»، الذي يومئ إليه مفهوم «أهل السُّنَّة». وقد تم حصر هذا الفكر النقيض في اتجاهين: هما المعتزلة والمتصوفة)[2].

وعلى تأكيده الإعجاب بتأويلات المعتزلة والمتصوفة، في مقابل المنهج السلفي في التفسير يقول: (في حالة القرآن فإن أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام «التأويل» دائماً بدور الرافعة الدلالية لأدنى إشارة في النص كان يمكن أن تتعرض لمصير التحول إلى مجرد شاهد تاريخي. لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية.. إلخ. كانت بلورة مفهوم «المجاز»

---

(١) مفهوم النص ص٢٢٢.

(٢) مفهوم النص ص٢٢٠.

بمثابة أداة ناجعة جدّاً في استعادة حيوية ونضارة المعاني والدلالات التي كانت مهددة بالشحوب. وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو «ترميز» المعاني والدلالات، بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات «محيي الدين بن عربي» بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيّاً وأخلاقيّاً وفلسفيّاً. توقفت هذه العملية من تفعيل المعنى والدلالات وإعادة تفعيلها مع دخول المسلمين عصور الركود والانحطاط)[1].

وإذا كان «التفسير بالمأثور» ـ كما يرى نصر أبو زيد ـ يدعي «الموضوعية»، فإن «القراءة التأويلية» في اهتمامها بالمفسر، وأثر ذلك في التعامل مع النص تُعَد (نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية، ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر ـ من خلال ظروفه ـ للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة في تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات ـ في النص الديني والنص الأدبي معاً ـ على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيّاً كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك)[2].

وفي هذا الإطار من محاولة الإعلاء من شأن التأويل في

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٤٩.

مقابل التفسير نراه يؤكد أن «التأويل» ليس (ذلك «المرض» الذي يجب التخلص منه في مفهوم المحدثين، بل هو في الحقيقة أداة هامة وأساسية من أدوات بناء العلم ذاته)[1] كما أنه (يعكس «الرؤية» العلمية للظاهرة في فترة تاريخية محددة)[2]، ثم يقول: إن (التأويل إلى جانب ذلك، بل وقبل ذلك، ظاهرة هامة وأداة أصيلة في الثقافة العربية التي انطلقت من مركز أساسي هو النص القرآني.... ومن الطبيعي أن يكون له نفس الأهمية في علم لصيق الصلة بالنص القرآني)[3]، ويؤكد أنه إذا صح القول بأن (الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص، يصح أيضاً أن نقول: إنها حضارة «التأويل»، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر «للنص»)[4] ومن ثم فإن مما ينبغي التنبه له أنه (إذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير» فإن وراء مثل هذا التحول محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني «المعارضة»، سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر «تأويلي» يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة «الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة»، ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تامّاً مع الخطاب

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٣.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٩٣.

(٤) مفهوم النص ص٢١٩.

السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة «الفتنة»، وفي مقابل ذلك يكون وصف «تأويلات» هذا الفكر الرسمي بأنها «تفسير» وصفاً يستهدف إضفاء صفة «الموضوعية» و«الصدق» المطلق على هذه التأويلات)[١].

وإذا كانت الثقافة العربية (تجعل من التأويل نهجاً)[٢]، وإذا كنا ـ كما يرى ـ بحاجة إلى أن نتجاوز (موقف التوجيه الأيديولوجي السائد في ثقافتنا وفكرنا)[٣]، فإننا ـ فيما يتعلق بعلوم القرآن وما يتصل بها من آليات الفهم ـ بحاجة إلى (قراءة جديدة باحثة منقبة)[٤]، وذلك لأن (موقف الخطاب الديني المعاصر من «علوم القرآن» ومن «علوم الحديث» كذلك، هو موقف الترديد والتكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي «نضجت واحترقت» حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف)[٥]، ويؤكد أن (الغاية عندهم ليست التأليف والجمع ـ وهو نهج القدماء ـ ناهيك أن يكون البحث والتنقيب، بل الغاية كل الغاية تسهيل الكتب القديمة بسلبها كل ميزاتها طلباً للكسب والشهرة)[٦].

---

(١) مفهوم النص ص٢١٩.
(٢) مفهوم النص ص١٠.
(٣) مفهوم النص ص١١.
(٤) مفهوم النص ١١.
(٥) مفهوم النص ١١.
(٦) مفهوم النص ١١.

وفي هذا الإطار من التنبيه إلى الإعلاء من شأن التأويل في مقابل التفسير الذي لا يتجاوز حدود الألفاظ نراه يشير إلى أن التأمل في علوم القرآن يؤكد أن «الجمع» الأول للقرآن في عصر الخليفة أبي بكر رضي الله تعالى عنه **(كان مجرد تجميع لما هو متناثر من نصوص قرآنية مدونة تدويناً بدائياً)**[1]، ومن ثم فإننا في تعاملنا مع القرآن تفسيراً وتأويلاً ينبغي علينا ضرورة التفريق بين مستويين اثنين، **أولهما**: مستوى النزول الكلي وهو القرن السابع الميلادي بكليته، وأن ذلك يستدعي استحضار السياق الذي نزل فيه القرآن، بما في ذلك السياق من بُعْد اجتماعي وسياسي وفكري وثقافي، مؤكداً أن **(أية دراسة للقرآن وأي تفسير أو تأويل له تستبعد أو تتجاهل هذا المستوى الشامل من السياق وما يتضمنه من سياقات جزئية ستفضي بالضرورة إلى الانخراط في التعامل مع افتراضات تحددها أساساً إيديولوجية الباحث)**[2]. **وثانيهما**: هو مستوى النزول التدريجي، وهنا **(يجب على الباحث أن يضع في اعتباره أن الترتيب الحالي لأجزاء النص.... قد ساهم إلى حد كبير في «تغييب» ـ إن لم يكن في «محو» ـ بعض المستويات الجزئية لهذا السياق. ولذلك يتطلب الأمر من الباحث أن يعيد قراءة المرويات والمؤلفات الخاصة بـ«أسباب النزول» أو بـ«الناسخ والمنسوخ» قراءة نقدية تاريخية تحميه من الوقوع في أسر التبريرات والتأويلات ذات الطابع الدفاعي، أو السجالي في تلك**

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٥٦.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢٥٨.

المرويات والمؤلفات)[1]، ولا شك أن التأويل هو الكفيل بتجاوز مثل هذا المأزق ـ كما يقرر نصر أبو زيد ـ، والذي يؤكد ضرورة الانعتاق من المنهج السلفي، كما يشيد بأهمية «التأويل» في التعامل مع النص خصوصاً، والتراث عموماً. وحول هذا الأمر نراه يؤكد أننا بحاجة إلى (**دراسات ودراسات من شأنها أن تعمق وعينا لا بتاريخ القرآن فقط ـ وهو أمر خطير في حد ذاته ـ بل بتاريخنا الثقافي والفكري في مجال نظرية، أو نظريات «التأويل» بصفة خاصة)**[2]، وإضافةً إلى حاجتنا إلى **قراءة فاحصة ومنقبة** تعيد طرح المسلمات والأولويات من جديد، فإنه يقرر أن من الأوليات التي يرى (**أنها تعلو على غيرها الآن... الكتابة مجدداً عن «تاريخ القرآن» منذ التنزيل حتى استوى نصّاً مدوناً بين دفتي المصحف، ثم متابعة عمليات الترقيم والضبط والتشكيل، في سياق تعدد القراءات واختلافها أحياناً إلى درجة صارت تهدد «وحدة» النص)**[3]، مقرراً أن (**البحث في تاريخ القرآن ورصد التحولات التي مر بها خلال مرحلة التقعيد وبعدها من خلال مسألة القراءات يعتبر من المناطق المحرمة في فكرنا الديني السائد، لكن لا بد مما ليس منه بد)**[4]، خصوصاً وقد (**كشفت الدراسة التاريخية النقدية لعلوم القرآن أن النص القرآني كان في**

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٥٩.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢٥٧.

(٣) الخطاب والتأويل ص٢٥٦.

(٤) الخطاب والتأويل ص٢٥٧.

منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصّاً واحداً)[1]، كما أن (**هذه النصوص المتعددة أدمجت في نص واحد، لا على أساس ترتيب نزولها بل على أساس لم تكتشف قواعده اكتشافاً تامّاً بعد)**[2]، وهنا يشير إلى (**أن هذه التعددية في القراءات سمحت بتعدد التأويلات اعتماداً على قراءة بعينها في سياق محدد، وعلى قراءة أخرى في سياق آخر)**[3].

والخلاصة هنا أن نصر أبو زيد يصر على أن «التأويل» كان هو المنهج الأساس، في حين كان المنهج «الرافض للتأويل» يكاد ينحصر في دائرة ضيقة هي دائرة «السلف» أو «أهل السُّنَّة والجماعة». وهذا التقرير ـ منه ـ لا أجد غضاضة في التزامه، من حيث القول بأنه منهج السلف، بَدْءاً بالصحابة ﷺ، ثم التابعين لهم بإحسان، ونحن نقوله بملء أفواهنا، ونؤكد أن منهجهم لم يكن هو «التأويل» الذي يؤسس له نصر أبو زيد، والذي وجد من خلال تأويلات المعتزلة والأشاعرة والمتصوفة والشيعة أرضية خصبة لما يريد أن يؤسس له. هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى يدندن حول أهمية التأويل في فهم «النص»، وأن آفاق النص لا يمكن أن تنفتح بطريقة أخرى، وتلك شكاة ظاهر عنك عارها، وشنشنة نعرفها من أخزم، وليس في هذا من جديد على ما ذكره سلفه من المبتدعة

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٥٧.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢٥٨.

(٣) الخطاب والتأويل ص٢٥٧.

الذين لا يألو جهداً في الإعلاء من شأنهم في مقابل الحط من أهل السُّنَّة والجماعة.

والذي أراه هنا، وهو أمر لا أملك التدليل عليه، إلا أنه أمر تنامى في نفسي من خلال قراءتي لهذا المفكر وهو: أن نصر أبو زيد ليس معنيّاً بـ«انفتاح آفاق النص» ليكون «مسايراً» لكل زمان ومكان ـ كما يزعم ـ، بقدر ما يهمه أن ينحي النص عن حركة الحياة، ولكن دون أن يقولها صراحة. فوجد في «انفتاح الدائرة التأويلية» واستيعابها لكل التأويلات، مجالاً رحباً يستطيع من خلاله أن يفرغ النص من محتواه، وأن يعزله عن الواقع، في الوقت الذي يزعم فيه أنه صاحب المنهج الذي لم يخرج عن منهج المتقدمين، وأن تلك الآلية هي التي تجعل النص مواكباً للأحداث، وصالحاً لكل زمان ومكان، إضافة إلى كونها هي الطريقة النابعة من ذات النص، والتي لا يمكن فهمه بطريقة سواها.

إذاً هي محاولة إضفاء للشرعية على هذا المنهج «التأويلي»، ومن ثم صفة «القبول» لكل التأويلات التي يتبناها هذا الفكر، دون أن يوصم بالخروج على الوحي، أو توصف تأويلاته بالنشاز.

وأما قوله بضرورة الدراسة التاريخية لمراحل تدوين القرآن فلا أجد حساسية من هذا الأمر، لثقتي بأن الدراسة الموضوعية ستؤكد مبدأ ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

كما أن قوله بأن النص القرآني كان في منشأ تكوينه مجموعة من النصوص، ولم يكن نصّاً واحداً ليس جديداً، ولم يأت فيه بما لم تستطعه الأوائل، كما أن الأمر لم يكن خافياً إلى درجة نحتاج معها إلى كشف الدراسة التاريخية النقدية عنه، إضافةً إلى أن له ما يدعمه في أقوال المتقدمين، وخصوصاً فيما يتبناه ابن جرير الطبري رحمه الله تعالى وغيره من أهل العلم[1]، من أن عثمان رضي الله تعالى عنه جمع الناس في (تلاوة القرآن على حرف واحد، وجمعهم على مصحف واحد، وحرف واحد، وحرق ما عدا المصحف الذي جمعهم عليه، وعزم على كل من كان عنده مصحف مخالف للمصحف الذي جمعهم عليه أن يحرقه، فاستوثقت له الأمة على ذلك بالطاعة، ورأت أن فيما فعل من ذلك الرشد والهداية، فتركت القراءة بالأحرف الستة التي عزم عليها إمامها العادل في تركها طاعة منها له، ونظراً منها لأنفسها ولمن بعدها من سائر أهل ملتها، حتى درست من الأمة معرفتها، وتعفت آثارها، فلا سبيل لأحد اليوم إلى القراءة بها لدثورها، وعفو آثارها... فلا قراءة اليوم للمسلمين إلا بالحرف الواحد الذي اختاره لهم إمامهم الشفيق الناصح دون ما عداه من الأحرف الستة الباقية)[2].

وأما قوله بأن الترتيب الحالي لأجزاء النص قد ساهم إلى

---

(١) ونسب الزرقاني إلى جماهير العلماء القول بأن المصحف العثماني مشتمل على ما يحتمله رسمه من الأحرف السبعة فقط. مناهل العرفان ص١٢٤.

(٢) تفسير الطبري ١/٢٨.

حد كبير في «تغييب» بعض المستويات الجزئية لسياق تنزل القرآن. فإن الترتيب الحالي[1] لا يخرج عن أن يكون توقيفاً من رسول الله ﷺ، أو أمراً انعقد عليه إجماع الجيل الأول[2]، وأيّاً ما كان فهذا يدل على أن لوازم هذا الأمر، وما ترتب عليه، فهو بإذن الشارع وإقراره. ولو كان هذا السياق ـ المزعوم ـ والذي اختفى ـ كما يرى نصر أبو زيد ـ جزءاً من الدين لحفظه الله لنا كما حفظ بقية دينه، وإن لم يكن جزءاً من الدين فذهابه وبقاؤه سواء. وأما دعوته إلى **متابعة عمليات الترقيم والضبط والتشكيل** فليس أمراً ذا بال، خصوصاً مع الخلاف في حكم المحافظة على نقط المصحف وشكله، كما بسطه أبو عمرو الداني رحمه الله[3]، إضافة إلى الخلاف في جواز (**كتابته بغير الحرف العربي**)[4]، مع العلم أنه ليس سرّاً أن النقط والشكل إنما كان في زمن التابعين، ولم يكن على عهد الصحابة رضي الله تعالى عنهم[5].

---

(١) حكى بعض أهل العلم الإجماع على أن ترتيب الآيات عن توقيف. ورويت آثار تدل على خلافه. انظر: كتاب المصاحف، لابن أبي داود ص٣٠، ٣١، وتاريخ ابن شبّة ٣/ ٧٠٥، ٩٩٩، ١٠٠١، وابن جرير ١/ ٢٦، وابن عساكر في تاريخه ١٩/ ٣٠٦. وانظر: فتح الباري ٩/ ١٥.

(٢) وإن كان الجمهور على أن الترتيب كان باجتهاد لا عن توقيف. انظر: فتح الباري ٩/ ٤٠، الإتقان ١/ ١٩٤، إلا أن هذا لا يمنع ما قررته من أن الإجماع انعقد على صواب هذا الاجتهاد.

(٣) في كتابه: المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار.

(٤) انظر: الإتقان للسيوطي ٢/ ١١٨٢.

(٥) انظر تفصيل ذلك في: المحكم في نقط المصحف لأبي عمرو الداني، صبح الأعشى ٣/ ١٥٤ وما بعدها، وانظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٠٢.

وأخيراً: رأينا كيف حاول **نصر أبو زيد** أن يعلي من شأن «**التأويل**»، وأن يضفي عليه الشرعية، من زوايا كثيرة. وفي هذا الإطار يثير العديد من المسائل التي لو توقفنا مع كل مسألة منها لخرجت هذه الدراسة إلى حد الإطالة. والسؤال هنا: كيف يمارس **نصر أبو زيد** هذا المنهج «**التأويلي**»...؟، وما حقيقة **القراءة التأويلية** التي يريدها «**منهجاً**» في التعامل مع «**النص**»...؟ وما هي «**آلياته**» في إخراج «**النص**» عن ظاهره...؟

هذا ما سنحاول الإجابة عليه

في الفصل القادم إن شاء الله تعالى

الفصل الثاني

منهجه وآلياته في القراءة التأويلية

مدخل

يبين نصر أبو زيد أن الحلم الذي يسعى (لتحقيقه هو إعادة النظر في تراثنا الديني بكل جوانبه من خلال منظور علاقة المفسِّر بالنص، وما تثيره هذه العلاقة من معضلات على المستوى الوجودي والمعرفي على السواء)[1]. مؤكداً أنه يمكن لـ(قضية التأويل من خلال المنظور الذي نطرحه أن تصحح لنا كثيراً من أوجه القصور في فهمنا للفلسفة الإسلامية)[2]. كما يؤكد أنه يهدف إلى (تحديد مفهوم «موضوعي» للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي)[3].

وإذا كان يدعونا إلى قراءة جديدة للتراث[4]، فإنه يشير إلى

(١) فلسفة التأويل ص١١.

(٢) فلسفة التأويل ص١٣.

(٣) مفهوم النص ص٢٠.

(٤) انظر لزاماً كتابه: الخطاب والتأويل، الفصل الخامس بعنوان: قراءة جديدة للمقاصد الكلية للشريعة ص٢٠١ ـ ٢٠٨.

أنه (وككل قراءة جديدة من حق المشروع المقترح لقراءتنا أن يضيف إلى منهجيات القراءة السابقة ما أحدثته المنهجيات الحديثة من انشغال بمستويات الدلالة التي تتجاوز حدود الدلالة اللغوية)[١]. وهنا يؤسس نصر أبو زيد لرؤية جديدة يمكن من خلالها قبول أي قراءة تأويلية ما دام أنها لم تخرج عن مبادئ ثلاثة، وهي (الحرية، والعقل، والعدل الاجتماعي)، مؤكداً أننا بهذا (نُكَوِّنُ... مبادئ ثلاثة يمكن اعتبارها مقاصد كلية جديدة للمشروع الإسلامي، وهنا نتجاوز المقاصد الكلية التي أنجزها الشاطبي منذ عدة قرون، لكن الأمر يحتاج لقراءة علمانية، لا للنصوص وحدها، بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه)[٢]، ثم يقول: (هنا تصبح العلمانية مطلباً ملحّاً لحماية الإسلام ذاته)[٣].

ومما يحسن التنبيه إليه في هذا المدخل أن نصر أبو زيد يلمح إلى امتعاضه من ممارسة التأويل ـ أصلاً ـ، وإذا أُخذ ذلك في إطار دعوته لـ«التخلص من سلطة النصوص»، أدركنا أنه يقول بلسان الحال: تعالوا بنا لنذهب بعيداً عن إطار «النص»، فإن لم يتسنَّ ذلك فالحل في إخضاع النصوص «لمنهج تأويلي» يفرغها من محتواها، ويعزلها عن حركة الحياة. فهو يقول: (لم تستطع العقلانية الدينية تجاوز إطار تأويل النصوص الدينية إلى تأسيس

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٠٢.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٤٤.

(٣) نقد الخطاب الديني ص٤٤.

رؤية عقلانية حقة للعالم والواقع والإنسان)[1]، ويؤكد أن الدين أصبح (إطاراً مرجعيّاً لكل الاتجاهات، فخصوم الاتجاهات السلفية ـ مثلاً ـ لا يختلفون معهم في شأن مرجعية النصوص الدينية بل يختلفون معهم حول معناها. ويصبح الجدل بين السلفيين وخصومهم جدلاً حول تأويل النصوص لا جدلاً حول هموم الواقع التي يتحتم أن تستنبط منها الحلول)[2]، ثم يؤكد أنه (لا خلاص من تلك الوضعية إلا بتحرير العقل من سلطة النصوص الدينية، وإطلاقه حرّاً يتجادل مع الطبيعة والواقع الاجتماعي والإنساني، كما يتجادل مع الغيب والمستور، فينتج المعرفة التي يصل بها إلى مزيد من التحرر، فيصقل أدواته، ويطور آلياته)[3]، وذلك كي نخرج (من أسر إنتاج الأيديولوجيا إلى فضاء إنتاج المعرفة العلمية بالواقع وبالتراث، بالحاضر وبالماضي، بل وبالسلطة ذاتها)[4].

وفيما يتعلق بـ«قراءته التأويلية» نجده يثني على التأويل عند المعتزلة[5]، مؤكداً أن إعلاءهم من شأن العقل هو الذي (ميزهم عن غيرهم من المتكلمين)[6]. كما أنه في دراسته للمنهج التأويلي عند المتصوفة يرى أن (رحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٣٢. وانظر: نقد الخطاب الديني ص٦٣.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٣٣.

(٣) الخطاب والتأويل ص١٣٤.

(٤) الخطاب والتأويل ص١٣٤.

(٥) وكتابه: الاتجاه العقلي في التفسير يقرر هذه القضية بجلاء.

(٦) الاتجاه العقلي في التفسير ص٦.

الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني، وكذلك على مستوى الشريعة)[1]، مؤكداً أن (**المعراج الصوفي وإن بدأ بالمجاهدة والتعمل والتحقق بظاهر الشريعة والخلوة، فالمعرفة الناتجة عنه تتوقف على التجلي الإلهي على قلب العارف وباطنه. وهذا التجلي بدوره لا يكون إلا على قدر علم العارف بنفسه، وعلمه بنفسه يتوقف على ترقيه في معراجه وعلى المرتبة الوجودية التي يصل إلى اختراقها)**[2]، ونجده يثني على (**الوسطية التوفيقية**) التي وجدها عند ابن عربي في منهجه التأويلي، مشيراً إلى أن التوفيقية التي يعنيها هنا ليست (**مجرد التوفيق الفكري الفلسفي بين آراء وأفكار مختلفة متعارضة، بل التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحَّد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات باعتبارها تجليات مختلفة للحقيقة المطلقة المتعالية عن التقييد والحصر)**[3]. كما أنه يؤكد أن دراسة التأويل عند ابن عربي من شأنها أن تجعل المرء قادراً (**على النظر إلى التأويل باعتباره منهجاً فكريّاً لا مجرد وسيلة لإخضاع النص)**[4]. وهذا يؤكد ما قررناه سابقاً من أنه يدعو إلى «لا نهائية المعنى» ومن ثم قبول كل التأويلات.

إذاً فالقراءة التي يدعو إليها نصر أبو زيد تؤكد أن

(١) فلسفة التأويل ص٢٠٥.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٠٨.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٥.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٩.

(المشروع الذي قدَّمه ابن عربي وجوديّاً ومعرفيّاً وتأويليّاً مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائدية والسياسية، وإن لم يتجاوز إطار الإسلام نفسه باعتباره آخر الأديان وأكملها وأشملها تعبيراً عن الحقيقة المطلقة كما يؤمن ابن عربي نفسه)[1].

وفي إعلائه من شأن المنهج الصوفي في التأويل واعتماده الخيال في التعامل مع النص خصوصاً والكون عموماً، فإنه يشير إلى أن (الخيال وإن تمكن من إدراك الوجود والنفاذ إلى مستوياته المختلفة وصوره المتعددة، يظل في حاجة إلى قوة أخرى تنقذه من اختلاط الظاهر بالباطن في الوجود، ومن امتزاج المعنى والصورة في داخله حتى يصل إلى العلم الصحيح. وهذه القوة تحتاج للتعمل والمجاهدة، وتصفية النفس من الشواغل حتى يمكن تأويل ما يدركه الخيال تأويلاً صحيحاً)[2]، وعليه فـ(كلما زادت مشاهدات الصوفي وترقيه في الأحوال والمقامات المتعددة ارتفعت عنه الحجب حجاباً وراء حجاب فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلا بالموت. ومع رقيه في الأحوال والمقامات المختلفة يزيد باطنه علماً ـ بقدر ما ينقص من ظاهره، وذلك في رحلة الصعود والإسراء من عالم العناصر إلى العالم الأعلى)[3]. ويؤكد نصر أبو زيد أن المنهج الصوفي في التأويل عبارة عن رحلة معرفية (تستهدف الكمال الإنساني من جهة، وتحقيق الهدف النهائي من

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٥.
(٢) فلسفة التأويل ص٢٠٤.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٠٥.

إيجاد الكون من جهة أخرى)[1]، ويبين أهمية هذه الرحلة التأويلية فيقول: **(وحين يعود الصوفي من هذه الرحلة مزوداً بهذه المعرفة الحقيقية يكون قادراً على تجديد الشريعة وإدراك جانبها الباطن)**[2].

وبعد شرحه لثنائية اللغة والفكر، ودلالة الكلمات في الفكر الصوفي يبين أن «اللغة» تمثل «الرحم» الذي ينبثق عنه «الوعي» بكل أبعاده، **(خاصة إذا أدركنا أنها ليست «معطى» ثابتاً، بل هي حالة صيرورة مستمرة وحيوية دافقة نابعة من قوانينها الخاصة.... لكن اللغة نظام من العلامات التي تدخل في علامات أكثر تعقيداً على مستوى «نظام» النحو، وتزداد درجة التعقيد حدة حين نتجاوز حدود الجملة إلى «النص»)**[3]، ولذلك لا نستغرب حين نراه يقول: **(إن الدائرة التأويلية تعني أن عملية فهم النص ليست غاية سهلة، بل عملية معقدة مركبة، يبدأ المفسر فيها من أي نقطة شاء)**[4].

وهو ينعى على السلفية بعدها عن التجديد فيما يتعلق بالخطاب الديني، والمنهج العلمي ـ على حد زعمه ـ، ويصف المرحلة التي ألف فيها الزركشي والسيوطي ما ألفاه حول القرآن ـ تحت عنوان: **بين السلفية والتجديد** ـ بأنها **(كانت تتم من**

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٠٥.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٠٥.

(٣) النص، السلطة الحقيقية ص٨٣ ـ ٨٤.

(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢.

منطلق تصور ديني للنص صاغته اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، وهو تصور أقل ما يقال عنه الآن أنه تصور يعزل «النص» عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه «نصّاً» لغوياً، ويحوله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئاً)[1].

وإذا كان يزعم (بأن الفكر الإسلامي ـ بمختلف اتجاهاته ـ لم ينظر للغة باعتبارها نظاماً وحيداً من العلامات، ولم ينظر إليها منفصلة عن أنظمة أخرى من العلامات)[2]، فإنه يؤكد ضرورة التأويل، ويصر على أن (القول بالمجاز هو الأداة الرئيسة للتأويل)[3]، وكما مر معنا سابقاً فإنه يؤكد أن (عقل الرجال ومستوى معرفتهم وفهمهم هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى)[4]. وإذا كان لا يخفي إعجابه حين يشير إلى (أثر المعتزلة بصفة خاصة في إنضاج مفهوم «المجاز» من خلال سعيهم الدائب لنفي التصورات الشعبية عن الذات الإلـهية وعن أفعالها)[5]، فإنه يشير إلى أن المنهج السلفي (يعد الاستناد إلى العقل في معرفة الشريعة وفهمها خطيئة كبرى؛ لأنه بمثابة استخدام أداة قاصرة، والواجب هو التسليم بما جاءت به الشريعة

(١) مفهوم النص ص١٢.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٧٣ ـ ٧٤.
(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٢٤٥.
(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص٢٧.
(٥) الاتجاه العقلي في التفسير ص٥.

على مراد الله دون تأويل)[1]، كما يبين أننا (فيما يتعلق بقضية «المجاز» نرى الخطاب الديني السائد والمهيمن إعلامياً..... ينفي عن عالم ما وراء الطبيعة «المجاز» نفياً تامّاً كاملاً. وإنما يتم هذا النفي لحساب ترسيخ «الأسطورة»، لا على مستوى المعتقد الديني فقط، بل على مستوى الوعي الاجتماعي كذلك)[2]، وهنا يشير إلى أن سعيه (لإنتاج وعي علمي بالدين وتفسير عقلاني للنصوص ـ يُدْخِلُ التاريخ ومصالح البشر عنصراً جوهرياً فيه ـ هو الخطر الذي يحسه الخطاب الديني)[3].

وفي هذا الإطار يؤكد لنا (أن كل الخطابات تتساوى من حيث هي خطابات، وليس من حق واحد منها أن يزعم امتلاكه للحقيقة، لذلك يبرأ منهج تحليل الخطاب هنا ـ قدر الإمكان ـ من الاستسلام لأوهام اليافطات المستقرة ـ تراثيّاً وإعلاميّاً ـ لوصف بعض الخطابات وصفاً يستهدف وضعها في قلب «الدين» ذاته. هذا بالإضافة إلى أن «الدين» ذاته ليس إلا مجموعة من النصوص التي تتحدد دلالتها ـ بدورها ـ بالسياق، وذلك بوصفها «خطاباً». وكون الخطاب إلـهيّاً ـ من حيث المصدر ـ لا يعني عدم قابليته للتحليل بما هو خطاب إلـهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي)[4].

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٣٠.

(٢) النص، السلطة الحقيقية ص٢١٠ ـ ٢١١.

(٣) نقد الخطاب الديني ص٤٨.

(٤) النص، السلطة الحقيقية ص٩.

وفي إطار نقده للاتجاه السلفي يشكو من وقوف من أسماهم (سدنة التراث ضد أي تأويل عقلاني تراثي للآيات..... فما الذي يجعل من عبارة ما تراثية «ديناً» ومن أخرى تنتمي لنفس التراث «هرطقة»؟ يحتاج بيان الأمر إلى إعادة قراءة التراث في سياقه التاريخي ومجال تداوله الحيوي)[1].

وكما يرفض سيطرة الدين على كل مناحي الحياة[2]، فإنه يشير إلى أن (هذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الدينية، بعد أن وسع مجالها... تعني في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته)[3]، ثم يقول: (فإذا أضفنا إلى ذلك أن مواقف الشافعي الاجتهادية تدور في أغلبها في دائرة المحافظة على المستقر والثابت، تسعى إلى تكريس الماضي بإضفاء طابع ديني أزلي... أدركنا السياق الأيديولوجي الذي يدور فيه خطابه كله)[4]، ثم يصل إلى أنه (هكذا ظل العقل العربي الإسلامي يعتمد سلطة النصوص، بعد أن تمت صياغة الذاكرة في عصر التدوين ـ عصر الشافعي ـ طبقاً لآليات الاسترجاع والترديد. وتحولت الاتجاهات الأخرى في بنية الثقافة ـ والتي أرادت صياغة الذاكرة طبقاً لآليات الاستنتاج الحر من الطبيعة والواقع الحي ـ كالاعتزال والفلسفة العقلية إلى

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٨١.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢٢٥.

(٣) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٨٩ ـ ١٩٠.

(٤) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.

اتجاهات هامشية)[1]. وأخيراً يدعو قائلاً: (آن أوان المراجعة والانتقال إلى مرحلة التحرر ـ لا من سلطة النصوص وحدها ـ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا. علينا أن نقوم بهذا الآن وفوراً، قبل أن يجرفنا الطوفان)[2]، كما (آن الأوان أن ينهض المثقفون بمناقشة كل القضايا التي أصبحت حكراً على خطاب الإسلاميين)[3].

وهنا أؤكد أنني إذ أقرر ـ في هذا المدخل ـ بأن «قراءته التأويلية» تهدف إلى تنحية الوحي عن شؤون الحياة، وأنها تصل إلى تفريغ الوحي من محتواه، لا أكون متجنياً أو قائلاً بغير دليل. وهو وإن كان يرى أن (الإسلام تجربة تاريخية علينا الاستفادة منها؛ لأنها تعلمنا الكثير)[4]، إلا أنه يدعونا في المقابل إلى (تحرير العقل من سلطتي: النصوص الدينية والسلطة السياسية)[5]. وهو يرفض (مقولة: أن الإسلام دين شمولي، من أهم أهدافه ووظائفه تنظيم شئون الحياة الإنسانية الاجتماعية والفردية في كل صغيرة وكبيرة، بدءاً من النظام السياسي ونزولاً إلى كيفية ممارسة الفرد لنظافته الذاتية في الحمام)[6]، لأنها حينها (يتحتم أن يكون رجل الدين ـ لا رجل الخبرة والاختصاص

---

(١) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.
(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.
(٣) الخطاب والتأويل ص٨٨.
(٤) الخطاب والتأويل ص٢٢٧.
(٥) الخطاب والتأويل ص١٣٨.
(٦) الخطاب والتأويل ص٢٢٥.

في الشأن المعني ـ هو المصدر الوحيد للمعرفة)[1]. وفي هذا الإطار يشير نصر أبو زيد إلى أن (**منهج النقل يفضي إلى الاتباع، وكلاهما يناهض الإبداع ويعاديه، بل يسعى للقضاء عليه)**[2].

وإذا كان يرى أن المعتزلة ومن لف لفهم من المتصوفة والشيعة والفلاسفة هم الممثلون للعمل العقلي الحر[3]، في مقابل أهل السُّنَّة الذين يلغون دور العقل ـ كما يقول ـ وفاعليته، إضافةً إلى تحذيره الدائم من التمسك بتفسير السلف باعتباره التفسير الوحيد الصحيح[4] والذي يصفه بالفكر الرجعي، فإن مما ينبغي استحضاره هنا تأكيده سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث ومساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعي والسياسي، وهو الاتجاه الذي يعطي (**لأيديولوجيته مشروعية تاريخية، ومضيفاً عليها قداسة تحرم الآخرين من حق مناقشتها ومواجهتها)**[5]. وكأنه يجعل السلطة الحاكمة والاتجاه السلفي قوى متساندة، تصب مصالحها في اتجاه إلغاء العقل، ويرى أن استيلاء السلاجقة والأتراك على الحكم في العالم الإسلامي كان يكرس (**كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن**

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢٢٥.

(٢) نقد الخطاب الديني ص٢٥.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٤ ـ ١٥، والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية ص١٩٠.

(٤) انظر: مفهوم النص ص٢٢٢، ٢٢٣.

(٥) مفهوم النص ص١٠٠.

تهوين لشأن الوعي العقلي والثقافي)[1]، ويقول: بأننا إذا (أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التي تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل إلى أن تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من «نص» إلى «مصحف»، من دلالة إلى شيء)[2].

وهنا يرى نصر أبو زيد أنه بمنهجه المقترح يحمي الأمة بعدما (أصبح التحالف بين العدو الخارجي متمثلاً في الإمبريالية العالمية والصهيونية الإسرائيلية، وبين القوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقة بارزة لكل ذي عينين. وعلى ذلك أصبح موقفنا اليوم هو الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدو أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا، أو بالأحرى في محاولة لسلبنا وعينا الحقيقي ليزودنا - عبر مؤسساته الثقافية والإعلامية - بوعي زائف يضمن استسلامنا النهائي لخططه وتبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات)[3]، خصوصاً مع ما يمارسه الإعلام الرسمي من (تفسير الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين)[4].

وحول هذا الأمر يؤكد أن مشكلة الخطاب الديني تكمن في

(١) مفهوم النص ص١٣.
(٢) مفهوم النص ص١٣.
(٣) مفهوم النص ص١٤.
(٤) مفهوم النص ص٢٠.

احتكاره التفسير من جهة، ومن جهة أخرى أنه يضفي الشرعية على كل أقواله، ويلبسها اللباس الأيديولوجي. كما يؤكد أن **(الداهية عمرو بن العاص هو صاحب ذلك التكتيك)**[١]، حينما دعا أصحاب معاوية إلى رفع المصاحف للاحتكام إليها، **(وكان واثقاً من نتيجته في بلبلة عقول أتباع علي واختلافهم)**[٢]، كما **(أن تلك «الحيلة» كانت موجهة بنفس القدر لجنود معاوية، تزييفاً لوعيهم، بإقناعهم أن قوادهم يخوضون حرباً دينية مقدسة، وذلك إخفاءً للأطماع والمصالح الدنيوية الطبقية المباشرة. وقد أثمرت الحيلة الأيديولوجية نتائجها في تحويل الوعي بالصراع من مجال الصراع الاجتماعي السياسي إلى مجال الصراع حول إدراك معنى النصوص الدينية، وحول تأويلها. ومنذ تلك اللحظة التاريخية والمسلمون يخوضون صراعاتهم الاجتماعية والسياسية باسم الدين وتحت مظلة النصوص)**[٣]، ثم يؤكد أنه عند اتحاد السلطتين الدينية والدنيوية يكون **(تأويل النص الديني دائماً شأناً من شؤون الدولة)**[٤]، ثم يقول: و**(في هذا السياق يمكن أن نفهم حرص الدولة ـ ممثلة في الخليفة الثالث عثمان بن عفان ـ على القضاء على تعددية النص....، وذلك بإلغاء كل القراءات لحساب القراءة بلهجة قريش. ولم يكن من الغريب أن يعلن في عهد الخليفة نفسه**

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٣٠.
(٢) الخطاب والتأويل ص١٣٠.
(٣) الخطاب والتأويل ص١٣٠.
(٤) الخطاب والتأويل ص١٣٠.

بشكل صريح ومباشر مبدأ الحكم الثيوقراطي، وذلك في رد الخليفة على الثوار.... «لا أخلع قميصاً ألبسنيه الله»، وهكذا أصبحت الخلافة هبة ربانية لا اختيارات إنسانية، وكان تقرير هذا المبدأ بمثابة إلغاء تام للفارق بين الديني والدنيوي من جهة، وتحويل للسلطة السياسية إلى «نص» إلـهي، الأمر الذي جعل امتلاك السياسة للنصوص الدينية تحصيل حاصل)[1]، ثم يقول: وهكذا **(ظل تأويل النصوص يدور دائماً وعين المفكر وعقله على اتجاه السلطة السياسية، تأييداً أو معارضة، وبذلك انحصرت حركة العقل بين قطبين أحدهما النص الديني، وثانيهما السلطة السياسية. ومثل هذا الحصر، أو بالأحرى السجن، يؤدي لا إلى جعل النشاط العقلي نشاطاً هامشيّاً فحسب، بل يجعله نشاطاً تبريريّاً من الدرجة الأولى)**[2].

والخلاصة أن مما ينبغي استحضاره في المباحث القادمة أن نصر أبو زيد يطمح إلى التخلص من سلطة «النصوص»، إن لم يكن بتجاوزها صراحة، فعن طريق تفريغها من محتواها من خلال المنهج التأويلي. ويرى أن أي تأويل لا يخرج عن: «الحرية» و«العقل» و«العدل الاجتماعي» فهو تأويل مقبول. كما يرى أن المنهج السلفي والسلطة الحاكمة على مدار التاريخ كانت تصب مصالحها في إلغاء العقل، وهذا ما يجعل الاتجاهات الأخرى بين مبتدع لخروجه على السلف، أو خارجي لعدم قبوله إلغاء العقل

---

(١) الخطاب والتأويل ص١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) الخطاب والتأويل ص١٣١.

إرضاءً للسلطة الحاكمة. ولهذا فهو يقرر أن الاندماج بين هذين الاتجاهين له ما يبرره من حيث النظر إلى أن مصلحته تكمن في إلغاء فعالية العقل، ومن ثم «التأويل».

وفي هذا الإطار يرفض نصر أبو زيد أن يكون المصدر الإلـٰهي مانعاً من إخضاع النصوص لمناهج التحليل، كما يرفض أن يكون الدين مهيمناً على كل مناحي الحياة.

وفي الوقت الذي يرفض فيه المنهج السلفي «منطلقاً» و«رؤية» نراه يولي المنهج الاعتزالي والصوفي أهمية كبيرة، مطالباً بقبول كل التأويلات وأن يكون التأويل حقّاً مشاعاً، وهذا ما سيتضح بجلاء إن شاء الله تعالى في المباحث القادمة.

المبحث الأول

الظاهر وعلاقته بالقراءة التأويلية

يلاحظ أن نصر أبو زيد يشير ـ على استحياء ـ إلى القرينة اللفظية، في الوقت الذي يعلي فيه من شأن القرينة العقلية ودورها في الخروج عن الظاهر. ومما يحسن التنبيه إليه في هذا المقام أنه وإن كان (**لا ينكر..... أن يكون الشعر العربي دليلاً في فهم النص القرآني، ما دام كلام الله قد اتخذ اللغة العربية أداة للتوصيل**)[1]، إلا أنه يشير إلى أن (**الآيات الخلافية التي كانت مثار جدل بين المعتزلة وخصومهم، سواء المجبرة أو المشبهة، لا يمكن النظر إليها من خلال الشعر وحده، ومواضعات اللغة منفردة**)[2]، أي: إن القواعد المتعلقة بلغة العرب لا تكفي لفهم المعنى المراد من النص، ولا شك ـ عندي ـ أن هذا الأمر إذا استقر لنصر أبو زيد فإنه سيكون خطوة فاعلة لقبول التأويلات التي قد نصفها بأنها خارجة عن ما تقتضيه اللغة. ولكي يؤكد هذا الأمر يبين أن

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٥.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٥.

(الإسلام قد جاء برؤية جديدة لطبيعة الذات الإلـهية. وهي رؤية تتناقض مع واقع المعتقدات العربية الجاهلية. وعلى ذلك تعبر هذه الآيات ـ التي تصف الله ـ عن وعي ديني جديد تماماً على الشعور العربي، وعلى المدركات والمعارف التي تعبر عنها اللغة والشعر. وهذا الوعي كان يستخدم اللغة العربية للتعبير عن نفسه، ومن ثم كان من الضروري أن يحدث تغيير في النسق المتعارف عليه للغة من أجل أن تتسع لحمل هذا الوعي الجديد)[1]، ثم يقرر القاعدة التي يريد تمريرها فيقول: إن (إرجاع هذه الآيات للشعر العربي ومجازه هو ردٌّ لهذا الوعي والمعرفة إلى معرفة ووعي متخلفين عن هذا الوعي الجديد)[2].

وفي هذا الإطار لا نستغرب حين نجده يؤكد أن رفض بعض النحاة لبعض القواعد ليس رفضاً موضوعياً، وإنما هذا (الرفض يرتد في حقيقته إلى خلاف أيديولوجي بين المذهب الظاهري في التعامل مع النصوص وبين غيره من المذاهب الدينية، داخل إطار الثقافة العربية الإسلامية)[3]، مؤكداً أن (المعيار الذي تستند إليه الظاهرية، أن النصوص واضحة مكتفية بذاتها)[4]، ووفقاً لهذا المذهب فإن (التأويل وحمل الكلام على غير ظاهره مرفوض رفضاً قاطعاً من جانب أتباع المذهب الظاهري.

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٥.
(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٥.
(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٠٠.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٠٠.

إن النصوص بينة بذاتها واضحة بنفسها لا تحتاج في فهمها وإدراك معناها إلا لمعرفة اللغة، وحمل الكلام على غير ظاهره لا يصح أن يقع إلا بنص آخر، فالنصوص تفسر بعضها، ولا حاجة للعقل الإنساني للتدخل)[1]. وليس خافياً معارضته لمثل هذا المعيار.

وهنا يقرر نصر أبو زيد مغالطة معرفية حين يقول بأن الموقف النحوي الرافض لمفهوم «العامل»، وما أدى إليه من توليد مفاهيم نحوية أخرى كالإضمار والحذف هو عينه **(موقف الظاهرية من تأويل النصوص عامة.... وقد فهم الظاهريون أن افتراض محذوف أو مضمر في الكلام يغيّر الكلام عن ظاهره بإضافة وزيادة ما يفترض أنه محذوف أو مضمر، وهذه مسألة خطيرة ـ في زعمهم ـ حين تطبَّق على النصوص الدينية)**[2]. وهذه مغالطة من نصر أبو زيد، ولا يحتاج ردها إلى كثير من العناء، خصوصاً وكتب أهل السُّنَّة ـ في التفسير خصوصاً ـ طافحة بالحديث عن إعمال العوامل في معمولاتها، إضافةً إلى تقدير الحذف واعتبار الإضمار، ولم نجد عندهم هذا الافتراض الذي ذكره، وقرره معترضاً عليه.

وفي هذا الاتجاه نراه يقرر أن **(ابن عربي مشغول بالرد على الظاهرية الذين يرفضون أي فهم للنصوص يتجاوز مدلولها اللغوي المباشر)**[3]. فهو **(يرفض التأويل القائم على أساس الفكر والعقل والقياس من جهة، وعلى أساس الإيمان بوضعية اللغة واصطلاحية**

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٠٠.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٠٢.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٨٨.

دلالتها من جهة أخرى. وفي هذا الضوء يمكن أن نفهم إصرار ابن عربي الدائب على أن عقيدة المؤمن ـ يعني: المؤمن العادي ـ يجب أن تؤخذ من القرآن الذي يدل بظاهره دون حاجة لتأويلات المتكلمين ومجادلاتهم وخلافاتهم)[1].

وهنا ينبهنا نصر أبو زيد إلى أنه ليس المقصود من كلام ابن عربي قبول المذهب الظاهري، ورفض «التأويل»، ولكنه **(يقف ضد التأويل الذي ينكر الظاهر ويرفضه، لا التأويل الذي يسلِّم بتعدد مستويات المعنى، وصحة كل منها باعتبارها وجوهاً متعددة لحقيقة الكلام الإلـهي)**[2].

إذاً «فالتأويل» الذي يثني عليه نصر أبو زيد عند ابن عربي هو الذي يقسم المعنى إلى مستويين، فـ**(على المؤمن العادي أن يقنع بظاهر النص، وهو يدل على التنزيه والتشبيه معاً، وعليه أن يقنع بفهم هذا الظاهر في إطار فهمه للغته دون تشبيه، فالقرآن نزل للعامة بلغتهم..... أما الصوفي العارف فهو يعرف المعنى الحقيقي الباطن وراء هذه الألفاظ والعبارات الموهمة التشبيه، وذلك بتخلية القلب والاستعداد للفهم عن الله)**[3].

إذاً فابن عربي لا يقر الوقوف مع الظاهر، كما أن الفارق بينه وبين المتكلمين ـ فيما يرتبط بعلاقة الظاهر بالباطن ـ يكمن في أن المتكلمين ينظرون إليهما على أن بينهما علاقة تضاد، بينما

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٧٦.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٨٩.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٧٧.

(الموقف مع ابن عربي مختلف، فهو يسلم بصحة كل مستويات المعنى في النص القرآني على أساس أنها تنزلات مختلفة، أو مجال متعددة لحقيقة واحدة هي الكلام الإلـهي)[1]. ثم يقرر نصر أبو زيد أنه و**(في ظل هذه النظرة لا بد أن تتعدد أبعاد المعنى في النص، طبقاً لتعدد القراء ومستوياتهم في الفهم، داخل إطار اللغة الواحدة)**[2].

والخلاصة هنا أن نصر أبو زيد يشير إلى القرينة اللفظية، ودورها في «التأويل» على استحياء، إلا أنه يأخذ على من أسماهم بالظاهرية وقوفهم مع ظواهر النصوص، واشتراطهم عدم الخروج عن الظاهر إلا بقرينة من نفس «النص». وفي المقابل يعلي من شأن المعتزلة، وذلك أن القرينة العقلية تعطي «قراءته التأويلية» بُعداً رحباً، ومجالاً أوسع في عملية «التأويل». وإن كان يؤكد أنها لا ينبغي أن تكون هي الأساس الوحيد في الخروج عن الظاهر، وذلك من خلال الثناء على طريقة ابن عربي، والتي كما سنرى اعتمادها على القلب والذوق الصوفي في العملية التأويلية.

وهنا نتساءل: ما رؤية نصر أبو زيد للقرينة العقلية؟، وكيف أفاد من المنهج الاعتزالي في قراءته التأويلية.....؟

هذا ما سنناقشه في المبحث القادم إن شاء الله تعالى

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٨٨.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٨٨.

المبحث الثاني

توظيف المنهج الاعتزالي في القراءة التأويلية

يبين نصر أبو زيد أنه في دراسته للتأويل ركز (**على الآفاق الفكرية والمعرفية التي تبدأ منها عمليات التفسير والتأويل**)[1] هذا من جهة، ومن جهة أخرى كان التركيز (**على جانب النص ذاته، وذلك في محاولة لاكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودوره الإيجابي في عملية التأويل**)[2].

ومن خلال التنقيب في نتاجه الثقافي نجد أن قراءة نصر أبو زيد «التأويلية» **تفرغ الوحي من محتواه، وتجعله نصّاً مجرداً، أشبه ما يكون بالرموز المنطقية التي يحق لكل أحد أن يضع فيها المحتوى الذي يريد، ومن ثم يصبح النص لا قيمة له في الواقع.**

قد يبدو هذا الكلام غريباً أو صادماً خصوصاً إذا علمنا أن الرجل على علاقة وطيدة بالتراث، وقد حفظ القرآن كاملاً وهو

---

(١) مفهوم النص ص٥.

(٢) مفهوم النص ص٥ ـ ٦.

في سن الثامنة[1]، وكان إماماً لأحد الجوامع[2]، إلا أنها الحقيقة التي وصلت إليها من خلال دراستي للتأويل عند نصر أبو زيد.

وسوف نرى كيف أنه ارتضى المزاوجة بين المنهجين المعتزلي والصوفي في دراسة النص، وجعل الخروج عن الظاهر من النص عن طريق التأويل إن لم تسعف القرينة اللفظية فبالقرينة العقلية التي تتكفل بأن تكون دوماً حاضرة لتحل كل إشكال. إضافة إلى أنه يقرر ضرورة أن نستلهم جميع التفسيرات السابقة وأن لا نختزل النص في أحدها دون غيره، كما سنرى إعجابه بالتأويل الصوفي الذي يحيل اللغة إلى مجرد رموز وإشارات، ويسمح لـ(**الخيال**) بأن يحدد مفهوم النص من خلال (**رحلة معرفية صوفية**) وجد تفاصيلها عند ابن عربي. وفي هذا يقول: (**لقد قام المعتزلة بدور بناء في تأويل النصوص التي بدا أنها مهددة بمصير الجمود مع تغير العصر بما أحاطه من تدفق ثقافي من كل المحيطات الفارسية والهندية واليونانية والمصرية إلخ..... وقام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات محيي الدين ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحيّاً وأخلاقيّاً وفلسفيّاً، توقفت هذه العملية من تفعيل المعنى والدلالات وإعادة تفعيلها مع دخول المسلمين عصور الركود والانحطاط**)[3].

---

(١) الخطاب والتأويل ص٢١٦.

(٢) الخطاب والتأويل ص٢١٢.

(٣) الخطاب والتأويل ص٢٦٤.

إن القارئ للإنتاج الفكري الذي كتبه نصر أبو زيد حول مسألة التأويل يصل في نهاية المطاف إلى أنه اعتمد ثلاث وسائل في القراءة التأويلية للنصوص، كفيلة بتجاوز الظاهر والانتقال إلى المعنى المؤول، وهي: القرينة اللفظية. «كما سبق معنا»، والقرينة العقلية، والذوق أو العمل القلبي.

ففي القرينة اللفظية والعقلية يقول: (**وثمّ قرينة أخرى تسمح لنا بإخراج النص عن ظاهره، وهي القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط والاستثناء، أو وجود خطاب آخر يفسر هذا الخطاب. ولا يخلو كلام الله ﷻ عن هاتين الدلالتين أو القرينتين غير أن المعتزلة يعتبرون القرينة العقلية هي الأساس في عملية التأويل**)[1]. ويبين أنه وإن (**كان كل من أبي عبيدة والفراء وقبلهما الحسن البصري والمفسرون لم يربطوا تأويلاتهم بقانون عام أو قواعد ثابتة، فإن المعتزلة بسبب اعتمادهم على العقل وأدلته حاولوا أن يضعوا أصولاً عامة للتأويل تسمح لهم بتأويل آيات القرآن تأويلاً يتفق مع أصولهم العقلية في العدل والتوحيد، وفي نفس الوقت تمنع خصومهم من الاستدلال والتأويل على عكس هذه الأصول أو ضدها**)[2]، وحول حديثه عن المعتزلة يؤكد أن رؤيتهم للغة لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع الدلالة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اشتراطهم العلم بقصد المتكلم (**كل ذلك كان له تأثيره في توجيه مبحث المجاز هذه الوجهة التي تعنى**

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٦.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٤.

في المحل الأول بالدلالة أكثر من عنايتها بالصورة، ومن ثم تحولت إيحاءات المجاز التصويرية ـ على يد المعتزلة ـ إلى دلالات إشارية)[1].

وإذا كان من الواضح أن قراءته التأويلية قد تحتكم في خروجها عن الظاهر إلى شيء في ذات النص وقد تحتكم إلى أمر عقلي خارج عن النص، فإن هذه القراءة التأويلية تفتح الباب على مصراعيه لكل تأويل، فهو يقول: (**وإذا كانت الآية**[2] **تنص على أن الله قد علّم آدم كل الأسماء، فسلاح التأويل كفيل بحل المشكلة. والدليل العقلي على استحالة أن يكون قد علّمه كل الأسماء ـ لاستحالة ابتداء المواضعة على الله ـ كفيل بتخصيص عموم لفظ «كل». فإذا كان هذا اللفظ يدل على العموم، وليس في لفظ الآية ما يدل على تخصيص هذا العموم كالاستثناء أو غيره من أدوات التخصيص اللغوية، فإن هذا الدليل العقلي يخصص عموم الآية. ومن جهة أخرى فالعقل يحدد قصد الله ويعرفه، وهو بذلك لا يقل دلالة عن القرينة اللفظية إن لم يزد عليها)**[3].

وفي إشارة إلى تعدد الدلالة مما يصح مسوغاً لقراءة تأويلية تبتعد عن ظاهر النص يبين نصر أبو زيد أن علي بن أبي طالب رضي الله عنه نهى ابن عباس عن مجادلة الخوارج بالقرآن، وقال: (**«فخاصمهم ولا تحاجهم بالقرآن فإنه ذو وجوه ولكن خاصمهم بالسُّنَّة». ولكن**

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٠.

(٢) يعني قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾... [٣١].

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٧٥.

ابن عباس ـ فيما يبدو ـ لم يكن في موقف الاختيار. والذي نود أن نشير إليه إن صحت الرواية أن هذا الإحساس المبكر بتعدد الوجوه في التعبير القرآني ينبئ عن تصور ما لإمكانية تعدد الدلالة)[١]، وإذا كان يقرر (عجز التحليل اللغوي عن إدراك المعنى)[٢]، وأن (معضلة اللغة..... هي العائق عن التعبير عما هو خارج عن حدودها)[٣]، كما أنه من الوارد (مخالفة ظاهر اللفظ للمعنى)[٤]، فلا شك حينها أن التأويل لا يقل أهمية عن الالتزام بظاهر النص إن لم يكن أكثر أهمية من حيث دلالته على المعنى المراد من النص[٥].

وقال: (ومما يرويه الطبري عن ابن عباس رواية مؤداها أنه لم يتقبل القراءة المشهورة للآية الكريمة ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟﴾ [البقرة: ١٣٧] على أساس أنها تثبت مثلاً لله يمكن الإيمان به «لا تقولوا فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا» ـ فإنه ليس لله مثل ـ ولكن قولوا: «فإن آمنوا بالذي آمنتم به فقد اهتدوا» ومن المحتمل ـ إن صحّت الرواية ـ أن ابن عباس كان مدفوعاً إلى ذلك رغبة منه في نفي أي شبيه أو مثل لله، خصوصاً مع ما ذهب إليه ابن سبأ من تأليه الأئمة والقول بالرجعة)[٦].

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٤. وانظر: نقد الخطاب الديني ص٢٧.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٤.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٤.

(٥) وهذا سبقت الإشارة إليه فيما سبق عند حديثنا عن محاولته في تعميق الوعي بأهمية التأويل.

(٦) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦.

وهذا يثير تساؤلاً حول ما إذا كان نصر حامد يجيز ـ من خلال التأويل ـ تغيير النص بناء عل موقف سابق...؟ (**هذا محل تساؤل**)، ولعل في هذا النص ما يشير إلى الإجابة ولو من طرف خفي، يقول: (**لم يكن المفسر القديم إذاً بعيداً عن الجدل والصراع الكلامي، ومن ثم لم يكن استخدامه لوسائله التحليلية للنص القرآني بعيداً عن هذا الجدل. وليست كلمة «المثل» في الآية التي حاول ابن عباس تعديل قراءتها بعيدة عن المصطلح البلاغي الذي كثيراً ما استخدمه لتحليل آيات القرآن، بل إن ما توهمه من معنى «الشبه» هو الذي دفعه لتغيير قراءتها**)[1].

ثم هو يلح على أن القراءة التأويلية ليست مشروطة بأن لا تخرج عن الشروط التي اشترطها اللغويون في المجاز[2]. ففي حديثه عن الرماني عمل جاهداً ليبين أن القراءة التأويلية قد تستدرك على السابقين في أصل التقعيد اللغوي خدمة لفكرة ما أو مذهب محدد. مؤكداً أن جهوده (**لم تكن.... بعيدة عن غايته التأويلية كمعتزلي، بل كانت مرتبطة بها وفي خدمتها**)[3]. وقد أشار إلى أن الرماني قد أخرج من باب الاستعارة باباً أدخله فيه السابقون لكي يستطيع أن يتأول، أو قل يقرأ قراءة تأويلية بعض آي القرآن وفق رؤيته الأيدلوجية، دون أن ينقض مذهبه. وهذا يحملنا على تساؤل منهجي: هل يريد نصر أبو زيد أن يضفي

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص٩٦ ـ ٩٧.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١١٥، وانظر: ص١١٨.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٢٢.

الشرعية على كل قراءة تأويلية ولو كان فيها خروجٌ على ما قرره السابقون من قواعد...؟، هذا ما يبدو من تأصيله للقراءة التأويلية، خصوصاً وهو يقرر أن الجاحظ في (**الردود والتأويلات كلها لا يخضعها لذلك القانون العام عند المعتزلة**)[1]، كما يقرر أن الجدل الدائر بين أهل السُّنَّة والمعتزلة (**كان يجعل كلا الفريقين يعدل من موقفه وتأويلاته تفادياً لهجوم خصمه**)[2].

كما أن من الواضح أن في قبوله «التأويل» على أساس عقلي ـ ولو لم يكن في اللفظ قرينة مساعدة (كما قرره في كتابه: الاتجاه العقلي) ـ، وكذا قبوله للتأويل على أساس الحدس والذوق ـ (كما قرره في كتابه: فلسفة التأويل) ـ، إضافة إلى ما يؤكده من أن النص القرآني حمال أوجه، ما يؤكد هذا الأمر، خصوصاً إذا كان يقرر أن ابن عباس استبدل بلفظة من القرآن أخرى خشية الوقوع في معنى غير مرضي.

وإذا كانت مراعاة «القرينة العقلية» أهم من مراعاة ظاهر اللفظ وما يشير إليه من معنى، فإنه يؤكد عدم التلازم بين اللفظ والمعنى، فيشير إلى عجز (**اللغة العادية... بحكم ثبات دلالتها وفقرها الإيحائي**)[3]، خصوصاً وقد تحولت اللغة (**على يد المعتزلة إلى دلالات إشارية**)[4]. وفي تأكيد هذا الأمر يقول:

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٩.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٦.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٠.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٠.

(تحددت مهمة اللغة عند القاضي على مستوى التركيب بأنها «الإنباء» عما في النفس، واعتبر القاضي أن وظيفة «الإخبار» هي الوظيفة المركزية للغة...... وقد استبعد المعتزلة من دائرة بحثهم المتكلم البشري، على أساس أن كلامه يمكن معرفة دلالته بالاضطرار، وذلك على عكس كلام الله ﷻ الذي لا يمكن معرفة دلالته كاملة إلا استدلالاً..... وإذا كان تَقَدُّم المواضعة يُعدّ عند المعتزلة شرطاً لوقوع كلام الله دلالة، فإن معرفة قصده تعالى يُعدّ شرطاً ثانياً لا يقلّ في أهميته عن المواضعة السابقة)[1]، وفي هذا الإطار يتساءل منكراً **(كيف يمكن الوصول إلى المعنى «الموضوعي» للنص القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديتهم ونقصهم الوصول إلى «القصد» الإلهي في كماله وإطلاقه؟)**[2]، ومن ثم فإن أهم ما يمكن أن يستفاد من المعتزلة هو **(أنهم يعتمدون إلى جانب القرينة اللفظية على القرينة العقلية التي تسمح لهم بتأويل كل ما لا يتفق وتصورهم لله ولعدله)**[3]. وعليه فالقرينة العقلية موجودة دائماً لتحل كل إشكال يطرحه ظاهر النص ولتكون مبرراً لكل تأويل، ومن ثم فإن القراءة التأويلية لا تشترط وجود قرينة لفظية في خروجها على المعاني الظاهرة للنصوص حتى في قضايا الاعتقاد الكبرى، وذلك **(أن قضايا العدل والتوحيد هي قضايا عقلية في الأساس الأول، وهي سابقة في معرفتها على**

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٤.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٠.

الدلالة الشرعية........ وبناءً على ذلك فإذا ورد في كلام الله - الدلالة الشرعية - ما يدل ظاهره على خلاف ما يدل عليه العقل وجب علينا أن نتأوله لأن الدلالة الشرعية والدلالة العقلية تتطابقان ولا تتناقضان...... وهكذا يصبح التأويل ضرورة لا محيص عنها لرفع التناقض الظاهري بين أدلة العقل وأدلة الشرع)[١]، وإذا كان (ثمّ قرينة..... تسمح لنا بإخراج النص عن ظاهره، وهي القرينة اللفظية المقارنة للكلام كالشرط والاستثناء، أو وجود خطاب آخر يفسر هذا الخطاب)[٢]، فهناك أيضاً (المعرفة بقصد الله - وهي معرفة عقلية - وهي التي تسمح لنا بتأويل ظاهر الصيغة، وهي التي يطلق عليها المعتزلة: القرينة العقلية أو الدليل العقلي........، ولا يخلو كلام الله ﷻ عن هاتين الدلالتين أو القرينتين غير أن المعتزلة يعتبرون القرينة العقلية هي الأساس في عملية التأويل)[٣]، وبهذا ينفي نصر أبو زيد أن (تصبح مهمة المفسّر - والحالة هذه - مجرد الشرح والتوضيح، بل لا بد من أن تتوافر فيه مجموعة من الشروط، أهمها وأخطرها في نفس الوقت تلك القدرة العقلية على معرفة ما يجوز على الله وما لا يجوز عليه. ولا يصبح العلم بالعربية وتراكيبها كافياً، بل يأتي في الدرجة الثانية من المعرفة العقلية)[٤].

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٥.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٦.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٦.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٥.

وفي تأويل الآيات المتعلقة بالاعتقاد بناء على إعمال القرينة العقلية دون الحاجة إلى قرينة لفظية يقول: (**وقد كانت هذه الآيات هي مجال الخلاف في التأويل بين المعتزلة وخصومهم.... وكان لا بد من البحث عن أساس للتأويلات الاعتزالية لهذه الآيات. وقد وجد المعتزلة في التفرقة بين المحكم والمتشابه ـ وهي تفرقة قرآنية ـ أساسهم الديني للتأويل، إلى جانب الأساس العقلي الذي أشرنا إليه**)[1].

وإذا كان المعتزلة قد (**أخضعوا دلالة القرآن كله للدليل العقلي**)[2] فقد كان (**المجاز هو سلاحهم الرئيس في عملية تأويل هذه الآيات**)[3] وهو (**سلاح يشمل العبارة واللفظ والحروف أيضاً إن احتاج الأمر**)[4]، (**فحين يعجز التحليل اللغوي عن بيان وجه التجاوز في العبارة يعتصم المعتزلة بالقرينة العقلية التي اعتبروها أشد دلالة من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام**)[5].

وفيما يتعلق باشتراط القرينة اللفظية يقرر أنه (**إذا صح اشتراط القرينة في كلام البشر، فليس هذا الشرط ضروريّاً في كلام الله؛ لأننا نعرف قصده ـ عقلاً ـ، ومن ثم يمكن لنا أن نحمل**

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٧. وانظر إلى قوله: (وكان لا بد من البحث عن أساس للتأويلات الاعتزالية لهذه الآيات) ينبئك بفحواه مدى إحساس نصر أبو زيد بضرورة تلمس أساس للقراءة التأويلية في تراث الأقدمين.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص٢٤٤.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٢٤٥.

(٤) الاتجاه العقلي في التفسير ص٢٤٥.

(٥) الاتجاه العقلي في التفسير ص٢٤٥.

كلامه على وجهه الصحيح)[1]، ثم يقول: (وهكذا يصبح المجاز واقعاً في الكلام عند المعتزلة إذا تعارض ظاهر النص مع معرفتنا العقلية بقصد الله، وتصبح القرينة في هذه الحالة قرينة عقلية أشد في دلالتها من القرينة اللفظية المتصلة بالكلام نفسه. ويتسق مثل هذا التصور مع الإطار المعرفي الذي انطلق منه المعتزلة والذي يعلي من شأن الأدلة العقلية، ويضع الدلالة اللغوية في آخر سلم الأدلة)[2]، وهنا يسجل نصر أبو زيد أن إعلاء المعتزلة من شأن العقل، هو الذي ميّزهم عن غيرهم من المتكلمين[3].

والخلاصة؛ هي أن «القرينة العقلية» آلية مهمة من «آليات القراءة التأويلية» عند نصر أبو زيد، وأنها تعطي مجالاً أرحب لـ«التأويل» من المجال الذي تعطيه القرينة اللفظية.

وإذا كان نصر أبو زيد ـ كما تقدم معنا ـ يشير إلى أنه بَحَثَ في تراثنا الفكري منظورَ علاقة المفسر بالنص وجدله معه[4] من خلال دراسة تأويل النص القرآني، سواء كان هذا التأويل يتم على «أسس عقلية» كما هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتم على «أسس ذوقية حدسية» كما هو الأمر عند المتصوفة[5]، فإنه يشير إلى أن دراسة التأويل من خلال الفكر الصوفي تتجه بنا إلى وجهة أرحب

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٣٥.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٣٥.
(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص٦.
(٤) مفهوم النص ص٥.
(٥) مفهوم النص ص٥.

من تلك القراءة التأويلية في الفكر الاعتزالي، ففي الوقت الذي تكون فيه القراءة التأويلية عند المتكلمين آلتها العقل فإنها في التراث الصوفي آلتها القلب، وذلك أن اللغة والكون يحكمهما التنوع، و(**تجليات الحق في الصور المختلفة لا تنحصر ولا تنضبط ولا تتقيد، وقلب العارف وحده هو القادر على إدراك هذا التنوع. أما العقل فإنه ـ من حيث طبيعته الخاصة ـ يحدد ويضبط ويحصر من خلال مقولاته الخاصة، والحقيقة تندُّ عن الحصر والضبط والتقييد. والشرع ـ من جانب آخر ـ يحدد ويضبط لأنه يتوسل باللغة، ويتوجه إلى كل البشر. وإن القلب بهذه المثابة قادر على الجمع بين العقل والشرع، أي بين التنزيه والتشبيه. القلب هو الذي يسع الحقيقة في إطلاقها ولا تحددها؛ إنه بيت الرحمٰن أو عرشه الذي يسعه، وقد ضاقت عنه السماوات والأرض**)[1].

إذاً فـ«اللغة محصورة» مما يجعل الوقوف مع ألفاظها في التعامل مع الوحي خطأ منهجيّاً، كما أن العقل «يحدد ويضبط» من خلال مقولاته الخاصة، وهذا ما يجعل الوقوف مع القرينة العقلية خطأ آخر. ومن ثم فـ«القلب» هو الآلة الكفيلة بالجمع بين الشرع والعقل، كما يرى نصر أبو زيد، وهذا ما يدعونا إلى مناقشة القراءة التأويلية عنده في تعلقها بالذوق الصوفي.

وهو ما سنحاول بيانه من خلال المبحث القادم إن شاء الله تعالى

(١) فلسفة التأويل ص٣٦٥ ـ ٣٦٦.

المبحث الثالث

الذوق الصوفي وعلاقته بالتأويل

يشير نصر أبو زيد إلى ما أسماه بـ(معضلة «القصد/ النص/ الفهم»)، ومن هذا المنطلق درس عبد القاهر الجرجاني، ناثراً في ثنايا هذه الدراسة ما يمكن أن نفهم معه بشكل أعمق أبعاد «القراءة التأويلية» التي يؤسس لها. فهو يقرر أن الجرجاني في صياغته لنظرية النظم (**يفرق بين «المعنى» و«معنى المعنى»، وأحياناً يفرق بين «المعاني الأول» و«المعاني الثواني»**)[1]، وعليه؛ فإن طريقة الجرجاني ـ على رأي نصر حامد ـ تجعل (**المتلقي طرفاً في عملية «صنع» النص عن طريق «التأويل»**)[2].

إذاً ـ وكما هو بين ـ نجده في قراءته لنظرية النظم عند الجرجاني[3]، يمهد ضمنيّاً لقراءة تأويلية واسعة، من حيث التأكيد الدائم على التفريق بين (**غرض المتكلم**) و(**معنى الكلام**) أو بين (**المعنى**) و(**معنى المعنى**). ولا شك أن في القول بـ(معنى المعنى)

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١١٣.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١١٤.

(٣) انظر: إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٤٩ ـ ١٨٣.

مجالاً رحباً للقراءة التأويلية التي يريدها نصر أبو زيد. ففي إشارة منه إلى أن القراءة التأويلية للنص لا تقف عند المعنى الذي أراده صاحبه يقول: (**إن عبد القاهر الذي نقرؤه اليوم هو النص الذي كتبه عبد القاهر في القرن الخامس الهجري، والذي لم يتوقف منذ انتهى عبد القاهر من كتابته عن التفاعل مع نصوص أخرى في الثقافة العربية حتى وصل إلينا، فهو الآن جزء من ثقافتنا، وجزء من وعينا وتاريخنا**)[1]، ثم يقول: (**هل يمكن أن نقول الآن إن قراءتنا اليوم لعبد القاهر ـ أو بالأحرى لنص عبد القاهر ـ قراءة تأويلية؟ نعم، نستطيع أن نقول ذلك، بشرط أن نكون على ذكر مما قاله علماء التفسير من فرق بين «التأويل المقبول المستساغ في اللغة» و«التأويلات المستكرهة البعيدة»، تأويلنا لعبد القاهر ـ أو بالأحرى فهمنا له ـ نأمل أن يكون من النوع**[2] **الأول، أو لنقل بعبارة معاصرة: إن قراءتنا لعبد القاهر رحلة للبحث عن «المغزى» الذي يثري من خلاله وعينا النقدي المعاصر**)[3]. والحقيقة أننا نقف حائرين أمام هذا الشرط الموضوعي الذي اشترطه نصر أبو زيد؛ لأننا لسنا نفهم مقصده من (**التأويل المستساغ**)، وما حدوده وما ضوابطه، إذا كان يقرر أن رحلته مع عبد القاهر (**رحلة لا تتوقف عند المعنى الذي كان في عقل عبد القاهر القرن الخامس**)[4]. ومما

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥٢.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥١.
(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥١.
(٤) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥٢.

يزيد استشكالنا وضوحاً أنه عندما جعل عبد القاهر نموذجاً أكد أن الجرجاني لا يجد (**سبيلاً لطرح مفاهيمه إلا بنفي المفاهيم والتصورات السابقة التي تتناقض مع مفاهيمه وتصوراته. وهو في نصوص أخرى كثيرة مبثوثة في ثنايا كتابيه يستطيع أن يؤكد مفاهيمه عن طريق تأويل بعض الآراء السابقة عليه. وهكذا يقيم عبد القاهر بناءه الفكري في الثقافة العربية التي ينتمي إليها من خلال عمليتين تبدوان متعارضتين: هما الهدم والبناء، أو هما الإثبات والنفي، حيث يتم الإثبات بالتأويل، ويتحقق النفي بالإنكار. إن ما يفعله عبد القاهر في التراث السابق عليه هو ما ننوي أن نقوم به نحن مع عبد القاهر**)[1] إذاً فالقراءة التأويلية تثبت من خلال التأويل ما يمكن إثباته، وما لا يمكن تأويله فالوسيلة معه الإنكار، وبهذا ـ على رأي حامد نصر ـ (**نعيد قراءة الشيخ كما أعاد هو قراءة أسلافه، وبذلك نكون أقرب لروح عبد القاهر، ولروح التراث الذي يمثله والذي ما زال ماثلاً فينا، يتفاعل معنا ونتفاعل به**)[2].

وبعد هذا لا نستغرب حين يقول نصر أبو زيد: (**إن مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن مما فهمه مبدعه**)[3].

وحول «التأويل» وعلاقته باللغة يتناول نصر أبو زيد

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥٤.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٥٤.

(٣) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص٢٢.

«الأحلام» بالدراسة، ثم يقول: إن (الموازاة التي يقيمها ابن عربي بين الوجود والقرآن تسمح لنا بأن نوازي بين القرآن والتعبير عن الحلم، ما دام الوجود نفسه يتوازى مع الأحلام)[1].

كما يتناول «الأحلام» وعلاقتها بالكلام الذي يصف به الرائي رؤياه، ثم يستشهد بالنبي يوسف ﷺ؛ ليقول: (هل يمكن أن نستنتج من هذا الاستخدام أن تأويل الأحاديث يعتمد على وسيط أو «تفسرة» من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية، وأن هناك نمطاً آخر من التأويل لا يحتاج للوسيط أو «التفسرة»، بل يصل إلى دلالة «الحدث» وصولاً مباشراً ويتنبأ به قبل وقوعه؟)[2]، ثم يقرر بأن هذا الاستنتاج استنتاج مشروع[3]، وفي هذا الإطار يتناول قصة موسى مع الخضر ليصل إلى أن (معنى التأويل هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال أفق غير عادي هو «العلم اللدني»، الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شك أن اعتراض موسى على هذه الأفعال لم يكن اعتراضاً ناشئاً عن الجهل بدلالتها جهلاً مطبقاً، فالجهل المطبق من شأنه ـ مع التسليم بعلم الآخر ـ أن يؤدي إلى الصمت وانتظار «التأويل»، لقد كان اعتراض موسى نابعاً من «تأويل» هذه الأفعال بناءً على أفقه الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة ـ إذا شئنا استخدام

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٢) مفهوم النص ص٢٢٨.

(٣) مفهوم النص ص٢٢٨.

المصطلح الكلامي ـ حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر وبيّن له حسنها)[1]، ثم يقول: (إن لكل حدث أو فعل أو حديث «ظاهراً» و«باطناً»، والباطن لا ينكشف إلا «بالتأويل» الذي يرد «الظاهر» إلى أصوله وأسبابه الحقيقية)[2].

وفي هذا الخصوص يبيّن نصر أبو زيد هنا أن (القراءة «التأويلية» لا بد أن تعتمد على «استغراق» القارئ في عالم النص استغراقاً شبه تام، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية)[3]. وإذا كانت القراءة التأويلية تعتمد (على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص)[4]، مما قد يفتح (الباب واسعاً على مصراعيه للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى)[5]، فإن مما ينبغي أن نتذكره هنا أنه وإن كان (الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافاً من قبيل «الرحمة» والتخفيف عن هذه الأمة، فإن اختلاف «التأويل» في أقسام النص الأخرى يجب النظر إليه من نفس المنظور)[6].

وفي ما يتعلق بالتأويل الذي يحتاج ـ على رأي نصر حامد ـ إلى أفق غير عادي نراه يتناول بالدراسة الغزالي[7]، مبيناً اعتماده

---

(١) مفهوم النص ص٢٢٩.
(٢) مفهوم النص ص٢٢٩.
(٣) مفهوم النص ص٢٣٩.
(٤) مفهوم النص ص٢٣٩.
(٥) مفهوم النص ص٢٣٩.
(٦) مفهوم النص ص٢٣٩.
(٧) مفهوم النص ص٢٤٥ ـ ٢٩٨.

هذا النوع من «التأويل»، ثم يقول: (إذا كانت العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة في هذه الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى في الحياة الأخرى، فمن الطبيعي أن يكون جهد المؤول جهداً خارقاً لكي ينفذ من القشر إلى اللب، ومن الرمز إلى المرموز إليه. إنه يقوم برحلة لا تقل في صعوبتها عن معراج الصوفي في سعيه لمعانقة الحقيقة، غير أن الصوفي يعانقها على المستوى المعرفي بينما يسعى إليها المؤول من خلال «النص»، وإذا كان هذا العالم مجرد خيال والحقيقة تكمن هناك، فإن الوصول إلى الحقيقة عبر النص أو عبر «المعراج» المعرفي هو وصول إلى الدلالة الحقيقية للوجود أو للنص. وإذا كان المعنى الباطن الروحي هو الدلالة الحقيقية، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرة هي الدلالة المجازية التي تومئ إلى الحقيقة من طرف خفي. إن العالم الحقيقي هو الذي يخوض بحار النص ويتجاوز سواحله إلى أعماقِ مَوْجِهِ؛ لكي يظفر بالمعنى الجوهري الحقيقي المستكن في القشر والصدف والمحار)[1]. وهنا ينبه نصر أبو زيد إلى (أن الغزالي يتعامل مع اللغة هنا بوصفها رموزاً.... أي بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بعدين أحدهما حقيقي هو المعنى الروحي الملكوتي، والآخر قشرة خارجية أو رمز، وهو الدلالة اللغوية المألوفة)[2]، ثم يقول: (في مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأي نص يمكن أن يكون قابلاً للتأويل

---

(١) مفهوم النص ص٢٧٥.

(٢) مفهوم النص ص٢٨٢.

الرمزي، وفي المقابل يمكن استخدام الألفاظ لا للإشارة إلى مدلولها اللغوي المعروف، بل للإشارة إلى معناها الملكوتي مباشرة. وهذا ما يفعله الغزالي حين يقسم آيات القرآن إلى جواهر ودرر وزمرد)[1]. ثم يؤكد أن (**مفهوم الغزالي للنص قد حوله إلى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق. ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي ـ المسلم العامي ـ إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلي أو ما عرف بالتفسير بالمأثور. وأصبح على الصوفي العارف أن يزود هذا الإنسان العادي ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر إليها ـ دون امتلاكها بالوعي والفهم والتأويل ـ يلمح بعض بريقها، ولعل هذا البريق الخاطف يجذبه إلى سلوك الطريق الصوفي، طريق الخلاص والنجاة والفوز الحقيقيين)**[2].

وإذا حاولنا أن نتعمق أكثر في القراءة التأويلية التي يؤسس لها نصر أبو زيد نجده في مواطن كثيرة يمهد لهذه القراءة بالإشارة إلى قراءة ابن عربي والتي جعلت قراءة النص هي عين التأمل في الواقع، ومن ثم فهناك مقامان؛ أحدهما: استشفاف المعنى المراد بأصل الوضع، والآخر قراءة تستشف الوجود من خلال النص اللغوي، وذلك يستهدف (**التفرقة بين العلم بالمعنى اللغوي الوضعي، وبين العلم الكشفي الذي يقرأ «اللغة» قراءة وجودية في مستواها الباطني العميق، ففي المستوى اللغوي الوضعي يشير**

(١) مفهوم النص ص٢٨٢.

(٢) مفهوم النص ص٢٩٦.

الضمير، وكذلك الاسم إلى مدلول معين ثابت، يظل هو هو مهما تكررت العلامة اللغوية الدالة عليه. ولكن هذا التكرار ـ في القراءة الوجودية ـ ينمحي ويزول، فالمشار إليه في حالة تخلق جديد نحن ـ أهل الظاهر ـ في لبس منه، وهذا التخلق يدركه الصوفي العارف صاحب الكشف، فيدرك أن الضمير المكرر أو الاسم المكرر لا يدل على نفس المدلول ولا يشير إليه، بل يدل على مدلول جديد، وهذا الكشف من شأنه أن يرى للعبارات اللغوية ـ التي تبدو ثابتة ـ معاني جديدة في كل لحظة)[1]، وبذلك نجد نصر أبو زيد جرياً وراء القراءة التأويلية التي تعطي النص قوة زائدة على مجرد الوضع اللغوي يقرر أنه **(في مثل هذا الفهم لا يكون «النص» اللغوي في حالة ثبات ما دام المدلول في حالة تغير دائم وخلق جديد، يستوي في ذلك النص اللغوي العادي، والنص القرآني الدال ـ بحكم مصدره ـ على حركة الوجود الدائبة. من هذا المنطلق أيضاً لا تكون «المعرفة» ثابتة، بل يصيبها نفس التوتر الذي يكمن في موضوعها. وهذه الحركة الدائمة المتوترة في «الوجود» و«المعرفة» و«النص» هي التي تمكن ابن عربي من طرح مفاهيم جديدة مغايرة، وتجعل «التأويل» أمراً مشروعاً على مستوى الوجود وعلى مستوى النص، وتجعل فعل «القراءة» فعلاً شاملاً لا يقصر مفهوم «النص» على «النص اللغوي» بل يمتد به ليشمل «الوجود»، فيحيل الوجود كله إلى «نص» بالمعنى السيميوطيقي)**[2].

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠١.

(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠١.

ولكي يعطي نصر أبو زيد لهذه القراءة بعداً دينيّاً يقول: (وليس هذا الفهم الذي نجده عند ابن عربي وعند الصوفية عموماً غريباً كما قد يبدو لأول وهلة عن التراث الثقافي والديني الذي ينتمي إليه ابن عربي، فالقرآن نفسه يشير إلى «الآيات» التي بثها الله في الكون بوصفها «علامات» دالة على وجود الله، ويحض البشر على «تأمل» هذه الآيات وعلى اكتشاف دلالتها لتقربهم إلى الإيمان به والتسليم بوجوده وبوحدانيته. وقد نخرج هنا عن حدود هذه الدراسة التمهيدية لو استعرضنا النصوص القرآنية في هذا الصدد والتي تحتاج إلى دراسة مستقلة، وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن القرآن استخدم ألفاظ (كلمة) و(كلمات) للدلالة على بعض الموجودات، والفارق بين المتصوفة والمفكرين الذين حاولوا تحليل مفاهيمهم في هذه الدراسة فارق في الدرجة لا في النوع، حيث استطاع ابن عربي بحكم ذاتية التجربة الصوفية أن ينطلق إلى آفاق حَوَّمَ حولها غيره ولم يكد يشارفها)[1]. وهنا يؤكد نصر أبو زيد أن (ابن عربي هنا، وإن كان يمهد لفكرته الأساسية، يقترب اقتراباً شديداً من فهم معضلة «القصد/ النص/ الفهم» حيث يرى أن للغة قوة دلالية في ذاتها تجعلها قابلة لتعدد التفسيرات على مستوى الدلالة الوضعية الظاهرة للغة. ولا بد أن يكون الأمر أكثر تعقيداً في فهم المستوى الوجودي الباطن لدلالة اللغة، أكثر تعقيداً بحكم توتر العلاقة بين الدال والمدلول من جهة، وبحكم توتر العلاقة بين المسند والمسند إليه على مستوى التركيب من

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠١.

جهة أخرى)[1].

وحول إعجابه بمنهج ابن عربي التأويلي يشير إلى أنه (تتبدّى أهمية ابن عربي في حقيقة أنه يمثل همزة الوصل بين التراث الصوفي والفلسفي السابق عليه كله، وبين كل المفكرين الذين جاؤوا بعده الذين لم يكد ينجح واحد منهم في تجاوز تأثير فلسفته بالسلب أو الإيجاب، بمن في ذلك ابن تيمية ومدرسته)[2]. وإذا كان يرى (أن التأويل منهج فلسفي عام يحكم فكر ابن عربي على مستوى الوجود والنص القرآني معاً، إذ هما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة)[3]، فإنه يبين أن (التأويل إذاً يعني رفع التناقض المتوهم بين الوجود والحقيقة من جانب، والشريعة والحقيقة من جانب آخر «إن إدراك الحقيقة لا يتم استناداً إلى العقل أو إلى النقل؛ لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي» والصوفي العارف هو القادر على القيام بهذا التأويل ورفع هذا التناقض المتوهم)[4]، ثم يقول: (إن العلاقة بين «الظاهر والباطن» لا تعني أن أحدهما هو عين الآخر، وإنما تعني أن الباطن الأصل، وأن الظاهر صورته. وكما أن الأصل لا يُفسَّر بالفرع، والسبب لا يُفسَّر بالنتيجة، فإن الباطن لا يُفسَّر بالظاهر، بل الظاهر هو الذي

---

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠٠.

(٢) فلسفة التأويل ص١٨.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٣٠.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٣٠.

يُفسَّر بالباطن)[1].

وفي هذا الإطار نجد نصر أبو زيد يؤكد أن مما ميز منهج ابن عربي، تلك (**التوفيقية التي تستهدف خلق إطار موحَّد يسمح بمشروعية كل الأفكار والتأويلات)**[2]، كما يشير إلى أن (**المشروع الذي قدَّمه ابن عربي وجوديّاً ومعرفيّاً وتأويليّاً مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائدية والسياسية)**[3]. كما أنه تمكن من حل (**كثير من المعضلات التأويلية)**[4]. ويشير إلى أنه ـ ومن خلال هذا المنهج التأويلي ـ يكون الصوفي قادراً (**على تأويل الشريعة لأنه يستمد الفهم من مصدرها الأصلي من خلال معراجه الخيالي وترقيه في المقامات والأحوال المختلفة)**[5]. وهو يشير إلى أنه ومن خلال المنهج الصوفي يمكن القول بأن (**التأويل هو همزة الوصل بين الولاية والنبوة، وهو همزة الوصل بين الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة)**[6]، كما أن (**منهج الستر والإشارة إذاً منهج قديم يمتد إلى عهد النبي والصحابة والتابعين؛ لأنه لا يعقل ـ من وجهة نظر ابن عربي ـ أن يختص هو أو يختص الصوفية المتأخرون بعلم باطن الشريعة وإدراك رموز ودلالات النص**

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٣١.

(٢) فلسفة التأويل ص٣٥.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٥.

(٤) فلسفة التأويل ص٦٧.

(٥) فلسفة التأويل ص٢٣٨.

(٦) فلسفة التأويل ص٢٤٥.

القرآني)[1].

إذاً فالتأويل الذي ينهجه ابن عربي له مستمده التاريخي، إضافةً إلى أنه ليس غريباً عن التراث الإسلامي، كما أن فعاليته وتميزه في التعامل مع النص من الوضوح بمكان، ولهذا يثني نصر أبو زيد على منهج ابن عربي، مؤكداً أن (**تأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءاً من الحروف المقطعة في أوائل السور وانتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثواباً وعقاباً مروراً بقصص الأنبياء ودلالتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر والاختيار والتنزيه والتشبيه والإحكام والتشابه**)[2].

وفي تأكيده هذا التميز لمنهج ابن عربي التأويلي، وقبوله لكل التأويلات يبين أن مرجعية هذا الفهم عند ابن عربي تعود (**إلى إيمانه بأن لكل معتَقَدٍ ديني ـ أيّاً كان ـ أصلاً في التجليات الإلـٰهية، وأن المعتقِد ـ أيّاً كانت عقيدته ـ يموت على صورة اعتقاده ومعرفته..... والعارف وحده هو القادر على معرفة الحق في أي صورة يتجلى فيها......... والسبب وراء ذلك أن قلب العارف يتنوع بتنوع تجليات الحق في الصور المختلفة، ومن ثم تتجاوز معرفته بالحق حدود أي صورة خاصة، ويتجاوز المعتقدات المختلفة وصولاً إلى العقيدة الكلية الشاملة**)[3]. وبعد شرح مطول

---

(1) فلسفة التأويل ص٢٧٢.

(2) فلسفة التأويل ص٢٥٩.

(3) فلسفة التأويل ص١٢٦.

لنظرة ابن عربي للوجود وأثرها في «التأويل» يبين أن (**الغاية من وراء هذا التصور..... تمثل الغاية الوجودية في رغبة ابن عربي الدائمة في نفي أي تعدد أو كثرة، ورغبته في نفس الوقت في التسليم بالكثرة المشهودة والمدركة بالحواس. ومع التسليم بهذه الكثرة فإن هذا التصور الروحي الحي يردها لوحدة باطنة**)[1]، وهنا يشير نصر أبو زيد إلى أن ذلك كله ما هو إلا صورة من صور «التأويل» في التراث الإسلامي، مؤكداً أن هذه (**الرحلة الخيالية، التي يقوم بها الخيال المتصل الإنساني للوصول إلى الحقيقة هي في حقيقتها رحلة تأويلية**)[2]، ثم يبين أن فائدتها تكمن في أنها (**ترد كل ظاهر إلى باطنه، وتنفذ من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية. وحين يصل الصوفي إلى الحقيقة يفهم الشريعة فهماً أعمق؛ لأنه يفهم باطنها الحقيقي ويصبح من ثم قادراً على النفاذ إلى مستويات النص نفاذاً لا يستطيعه غيره**)[3]. وفي هذا يشير نصر أبو زيد إلى أن (**القرآن بالنسبة للصوفي والنبي خالٍ من الألغاز والرمز، ولكنه بالنسبة للإنسان العادي مجموعة من الرموز التي قد تُفهم بمستويات عديدة من الفهم**)[4]، ومن ثم فإن (**العارف قادر على إدراك تعدد المستويات وترابطها بحكم تجربته المعرفية التي حلّت**

---

(١) فلسفة التأويل ص١٤٩.

(٢) فلسفة التأويل ص١٤٩.

(٣) فلسفة التأويل ص١٤٩.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٦٦.

له شفرة الوجود، ومكّنته من حل شفرة النص، فصار قادراً على فهمه بتعدد مستوياته واختلافها.... وكلما تعمق الصوفي في معراجه تكشفت له أعماق النص ومستوياته حتى يسمع القرآن من الوجود ويرى الوجود في النص)[1].

وفي هذا الإطار نراه يؤكد أنه (كلما زادت مشاهدات الصوفي وترقيه في الأحوال والمقامات المتعددة ارتفعت عنه الحجب حجاباً وراء حجاب، فيصل إلى المعرفة التي لا ينالها غيره إلا بالموت)[2]، ومن ثم فحين (يعود الصوفي من هذه الرحلة مزوداً بهذه المعرفة الحقيقية يكون قادراً على تجديد الشريعة وإدراك جانبها الباطن)[3]، خصوصاً إذا علمنا أن (رحلة الصوفي تنتهي إلى تجاوز ثنائية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي والإنساني، وكذلك على مستوى الشريعة)[4].

وإذا كان «التأويل» يغوص إلى المعاني المستترة خلف «الظاهر»، فإن نصر أبو زيد في تحليله لمراتب الوجود عند ابن عربي يؤكد أن (هذا التصور.... يجعل ابن عربي قادراً على أخذ آيات الصفات بظاهرها)[5]، وفي هذا إشارة إلى أن «القراءة التأويلية» لا تمنع ـ أحياناً ـ من التعامل مع «الظاهر»، وأخذ

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٦٦.
(٢) فلسفة التأويل ص٢٠٥.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٠٥. وانظر: ص٢٢٥.
(٤) فلسفة التأويل ص٢٠٥.
(٥) فلسفة التأويل ص٧٣.

المعنى منه مباشرة، إذا كان هو أقرب إلى روح «التأويل»، إلا أن هذا ليس هو الأصل، بل الأصل هو التأويل الذي يجعل المعنى من خلال النص عدة مستويات، ثم يقبل جميع هذه المستويات. ومن هنا ندرك لماذا فهم (**ابن عربي الحديث النبوي: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا» فهماً حرفيّاً**)[1]، وذلك أن (**الحقيقة التي ندركها ونحسها ونعانيها في تجربتنا اليومية المباشرة ليست إلا خيالاً يحتاج إلى عمليات مستمرة من التأويل. وإذا كان الإنسان العادي يتوقف عند مدركات الحس، أو المعاني العقلية التي تنتجها له القوة المفكرة في أحسن الأحوال، فالصوفي العارف بموته الاختياري، أو تجربة اليقظة التي عاشها، هو القادر على تأويل هذا الوجود والعبور إلى باطنه**)[2]. إذاً عندما كان أخذ الظاهر بحرفيته أقرب إلى «التأويل»، كان هو المراد من النص، وليس وراء ذلك مستوى آخر.

ويشير نصر أبو زيد إلى أن منهج ابن عربي يؤكد قدرة الصوفي من خلال الرحلة الخيالية التأويلية على (**أن يعاين العصر النبوي ويعايشه، فيكون كالصحابي الذي يسمع الحديث من فم الرسول متجاوزاً سلسلة الإسناد والنقل التاريخي، فيصحح حديثاً ضعيفاً، أو يضعّف حديثاً صحيحاً**)[3]. ثم يقول: (**ولا يكتفي ابن عربي بنقد منهج المحدثين، بل ينقد منهج الفقهاء في استخراج**

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٢٦.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٢٦.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٤١.

الأحكام من النصوص على أساس اعتمادهم على التواتر من جهة، واعتمادهم على فكرهم من جهة أخرى، الأمر الذي يوقعهم في دائرة الاحتمالات والظنون ولا يمكن أن يصل بهم إلى علم قطعي يقيني)[١]، إذاً (فالصوفي لا يصحح الحديث فقط أو يضعِّفه، ولكنه يفهم محتواه والحكم المتضمن فيه فهماً يقينيّاً قائماً على الكشف، بعكس الفقيه الذي يظلُّ في دائرة الظنون والاحتمالات)[٢]، وعليه فـ(إن الوارث العارف قادر على فهم الشريعة وتصحيحها، ولا يعني ذلك أن يغير حكماً مقرراً أو يأتي بحكم جديد، فالباطن لا يتعارض مع الظاهر ولا ينفيه)، ثم يقول: (إن البلاء..... يأتي غالباً من أهل الظاهر الذين لا يدركون حقائق الأشياء، وقد دفع كثير من الصوفية كالحلاج والسهروردي حياتهم في هذا الصراع الدامي بين الفقهاء والمتصوفة، ولذلك يشتد هجوم ابن عربي عليهم في أماكن كثيرة من كتبه ويتهمهم بالجهل ومعارضة القرآن)[٣].

وهنا ينبه إلى أن علم الصوفي لا يختص (فقط بتجديد الشريعة كما تتمثل في الأحكام المعتمدة على الأحاديث التي يصححها بالرجوع إلى المنبع الأصلي، بل إن فهمه للقرآن، أو لباطن معناه هو الأساس في قدرته على تجاوز ظاهر الشريعة والولوج إلى باطنها الحقيقي)[٤].

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٤١.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٤٢.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٤٣.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٤٤.

وفي دراسة نصر أبو زيد لمنهج ابن عربي يولي ما أسماه بـ«**الخيال**» **أو** «**البرزخ**» **أو** «**العالم الوسيط**» أهمية بالغة، لما له من أثر في «القراءة التأويلية». وهنا لا يخفي نصر أبو زيد إعجابه بهذا «العالم الوسيط»، مؤكداً (**أن ابن عربي يجد بهذا العالم الوسيط حلولاً للكثير من المشكلات العقائدية التي ظلّت محل خلاف بين المسلمين**)[١]، وأنه (**يعكس بدوره مواقف متميزة من الواقع**)[٢]. كما يؤكد أن هذا الوسيط يكتسب (**أهمية على المستوى الوجودي والمعرفي والديني، إذ إنه العالم الذي يتضمن الصراع داخله ويمتصه، كما يتضمن كل التناقضات والثنائيات. وفي ظل هذا العالم الوسيط الخيالي تصبح التناقضات مجرد أوهام، والثنائيات اعتبارات مختلفة لحقيقة واحدة. وتزول الخلافات داخل اتجاهات الدين الواحد، وبين الأديان بعضها بالبعض الآخر**)[٣]، ثم يقول: (**وهكذا يصل ابن عربي إلى الدين الكلي الشامل دين الحقيقة والحب الذي يسع كل أشكال العبادات وصورها**)[٤]، كما يصل (**إلى أن يحل كل معضلات الواقع وتناقضاته عن طريق الفكر المثالي المتعالي**)[٥]، كما أن (**هذا الوسيط يمكِّن ابن عربي من حل ثنائية الذات والصفات، وهي**

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٦.

(٢) فلسفة التأويل ص٣٦.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٧.

(٤) فلسفة التأويل ص٣٧.

(٥) فلسفة التأويل ص٣٧.

معضلة أساسية في علم الكلام الإسلامي)[1]، وكذلك فإن هذا الوسيط، وهذه الرحلة الخيالية يمكنان ابن عربي من تطبيق هذا الأمر على (**النص القرآني طبقاً لتوحيده بين القرآن والوجود**)[2]، وهنا (**وانطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود يصبح القرآن هو الدال اللغوي، أو التعبير اللفظي والرقمي عن كل مراتب الوجود ومستوياته، أو لنقل: يصبح القرآن هو الرمز الدال، والوجود هو المدلول المرموز إليه**)[3]. وإذا كان الوجود بمراتبه المختلفة يمثل حجاباً على الحقيقة الإلـٰهية،[4]. فإن الصوفي في رحلته التأويلية يكتسب القوة الإلـٰهية التي تجعله قادراً على تأويل مظاهر الوجود وتأويل الشريعة معاً[5]. وإذا كان الوجود يمثل عائقاً عن العلم الصحيح، فإنه من هذه الجهة في حاجة إلى التأويل[6].

وفي مجمل الأفكار التي يتناولها فكر ابن عربي يؤكد نصر أبو زيد أن من (**المهم عند ابن عربي.... أن يجد لتصوراته سنداً من النصوص الدينية، أو ألا تتصادم تصوراته ـ على الأقل ـ مع هذه النصوص**)[7]. وقد سبق معنا الإشارة إلى أن نصر أبو زيد ينبه ـ معجباً ـ على تمكن ابن عربي من طرح مفاهيم جديدة

---

(١) فلسفة التأويل ص٤٧.
(٢) فلسفة التأويل ص٥٠.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٦٠.
(٤) فلسفة التأويل ص٢٢٦.
(٥) فلسفة التأويل ص٢٢٦.
(٦) فلسفة التأويل ص٢٢٧.
(٧) فلسفة التأويل ص١٣٠.

ومغايرة، جعلت من «التأويل» أمراً مشروعاً على مستوى الوجود وعلى مستوى النص[1]. وحينها قرر أن هذا الفهم الذي نجده عند ابن عربي وعند الصوفية عموماً ليس غريباً كما قد يبدو لأول وهلة عن التراث الثقافي والديني، وذلك أن القرآن قد استخدم لفظة «كلمة» و«كلمات» للدلالة على بعض الموجودات[2]. وعليه فليس من الشاذ ـ في تقدير نصر حامد ـ ما يمكن أن يثمره لنا توظيف هذا «العالم الوسيط» على مستوى «النص» و«الواقع»، خصوصاً إذا أدركنا تجاوز (**ابن عربي ـ في تأويله ـ القضايا القرآنية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القرآن كل شيء ويقرأ فيه الوجود بأسره.....**)[3]. وإذا كان الغموض يكتنف «النص» و«الوجود» معاً فـ(**إن هذا الغموض يتغلب عليه الصوفي برحلته المعراجية.... حيث يسهل عليه اختراق الحجب وصولاً إلى عالم الخيال المطلق أو لنقل عالم المرموزات المجردة. وحين يعود الصوفي مزوداً بهذه المعرفة يستطيع أن يحلّ شفرة الرمز على مستوى الوجود ومستوى النص معاً**)[4].

وعن هذا «الوسيط» ينبه نصر أبو زيد إلى أنه (**إن خضع لمعطيات الحواس فهو خيال العامة، وإن تُلُقِّي عن الروح والقلب فهو خيال العارفين الذين يدركون الأمور على ما هي عليه. وإدراك**

(١) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠١.
(٢) إشكاليات القراءة وآليات التأويل ص١٠٢.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٦٠.
(٤) فلسفة التأويل ص٢٦٠.

الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته، وإن احتاج التعبير عنه باللغة إلى مثل هذا التأويل)[1]، كما يشير إلى أن «الظاهر» و«الخيال» يمثلان **(أداة ومعبراً للوصول للباطن والقلب.... من هنا يكتسب الخيال الإنساني أهميته، فهو الأداة القادرة على عبور الظاهر الحسي الوجودي، القلب هو الأداة القادرة على التأويل - والعبور والتأويل ليسا هدفين منفصلين، بل هما وسيلتان لغاية واحدة هي المعرفة الصحيحة التامة)**[2]، وهنا ينبه نصر أبو زيد إلى أن «المعرفة الخيالية» تحتاج إلى التأويل، بينما لا تحتاج «المعرفة القلبية» إلى مثل هذا التأويل، لاتصالها مباشرة بالمعارف من خلال الكشف، في حين تبقى المعرفة الخيالية ذات تعلق بالظاهر[3].

وينبه نصر أبو زيد إلى أن هذه الرحلة الخيالية كما مكنت الصوفي من الجمع بين تناقضات الواقع فإنها أيضاً تمكِّنه **(من الجمع بين طرفي الوحي الظاهر والباطن في كل منسجم متناغم، فيلتقي تأويله الوجودي بتأويله للوحي، كما التقى جانباه الظاهر والباطن)**[4]، وذلك أنه لما وصل إلى **(مقام الكشف التام الذي ليس وراءه كشف..... تحقق بباطن الوجود، وتحقق - من ثم - بباطن الشريعة. وحصل من ثم على المعرفة الحقة في هذه الحياة**

(١) فلسفة التأويل ص٢١٠ - ٢١١.

(٢) فلسفة التأويل ص٢١٢.

(٣) فلسفة التأويل ص٢١١.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٠٠ - ٢٠١، وانظر: ص٢٠٣ - ٢٠٤، ٢٠٨.

الدنيا وهو ما زال في عالم الظاهر الحسي متحققاً بحقيقته الجسمية محافظاً على ظاهر الشريعة وأوامرها ونواهيها)[1].

وفي علاقة «التأويل» بمختلف العلوم يبين نصر أبو زيد أن المنهج الصوفي يقسم التجلي إلى ظاهر وآخر باطن، وهذا بدوره يؤدي إلى التفرقة بين نوعين من العلوم، وهي: **(العلوم الدنيوية كالفقه والمنطق والنحو، وعلوم الباطن، وهي علوم المعاني المجردة التي لا إشكال فيها ولا تحتمل التأويل.... وإذا كانت العلوم الباطنية لا تحتمل اللبس أو التأويل، فإن العلوم الأولى هي التي تحتاج للتأويل، ولا يمكن الوصول لتأويلها إلا بعلوم الباطن والأسرار، كما لا يمكن الوصول إلى علوم الباطن والأسرار إلا من خلال علوم الظاهر)**[2]، إلا أن الفارق يكمن في أن **(هذه العلوم الباطنة ـ بعكس العلوم الظاهرة ـ لا تحتمل الخطأ والتأويل)**[3]، وهي التي يسميها بـ«النصوص». وهنا ينبه نصر أبو زيد إلى أن معنى قول ابن عربي: **«ولا يدخل التأويل النصوص»**، ليس مقصوده بهذه النصوص التي لا يدخلها التأويل نصوصَ الشريعة، وإنما عنى بذلك علوم الباطن، فهي ليست خاضعة للتأويل[4].

وكما سبق معنا من أن نصر أبو زيد يقرر أن اللغة تحولت

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٠٨ ـ ٢٠٩. وانظر: ص٢١٦، ٢٢٠.

(٢) فلسفة التأويل ص٢١٩.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٢٤.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٣٠.

على يد المعتزلة إلى دلالات إشارية[1]، فإنه يؤكد من خلال المنهج الصوفي أن (اللغة الإلـٰهية ـ وجودية كانت أم نصية ـ لغة إشارية رمزية)[2]، كما يبين أن الإشارة (مجرد إيحاء بالمعنى دون تحديد مقصود متعين)[3]، وهذا ليس خاصّاً بالألفاظ، بل حتى العبارة،فإنها في النصوص الإلـٰهية لا (تحدد المعنى تحديداً قاطعاً، فالمقصود بالعبارة الإلـٰهية بدورها إشارات ورموز؛ لأنها نابعة من اللغة الإلـٰهية التي تنظم الوجود والإنسان)[4]. وعليه، (فالرمز والإشارة هما أساس الكلام الإلـٰهي للبعد القائم بين الله والإنسان من جهة، وبسبب العلّة المانعة في الإنسان العادي من فهم الكلام الإلـٰهي وجوداً ونصّاً)[5].

وهنا يبين نصر أبو زيد أن (ظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلـٰهية. وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معانٍ وجودية وإلـٰهية)[6]. ثم يقول: (إن الفارق بين ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٣٠.
(٢) فلسفة التأويل ص٢٦٩.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٦٧.
(٤) فلسفة التأويل ص٢٦٧.
(٥) فلسفة التأويل ص٢٦٧ ـ ٢٦٨.
(٦) فلسفة التأويل ص٢٦٨.

الإنسانية واللغة الإلـٰهية التي تتجلّى في القرآن كما تتجلّى في الوجود)[١]. وعليه، (فإن دلالة القرآن وإنْ خضعت في ظاهرها للعُرف والتواطؤ لأنها نزلت بلسان البشر، فإنها تدل في باطنها على حقائق وجودية وإلهية)[٢]. وفي هذا الإطار يقول نصر أبو زيد: (يمكن القول....أن الدلالة الإشارية لرموز القرآن تتوقف على حال المستقبل، وتتطور مع تطور السياق الزمني الذي يدور فهم هذه الرموز من خلاله)[٣]. وإذا كان الأساس في الوجود والقرآن واحداً، فإنه و(من هذا المنطلق لا يصبح القرآن نصّاً لغوياً تاريخيّاً يتحدد معناه طبقاً لمراعاة قواعد وأصول موضوعية قائمة في بنية اللغة العربية، إذ اللغة العربية نفسها مجرد مظهر للغة الإلـٰهية المقدسة)[٤]، وذلك بدوره يؤدي (إلى تحرر العارف في فهمه لِنَصِّ القرآن من حدود المعطيات اللغوية المباشرة)[٥]. وهنا يثني نصر أبو زيد على هذه القراءة التأويلية، مبيناً أن (الفارق بين الصوفي وغيره من العلماء يكمن في هذا الاتساع في فهم الصوفي لمعنى الكلام الإلـٰهي)[٦]. وعليه فـ(التأويل في ظل هذا الفهم هو اكتشاف الشفرة الإلـٰهية، وفهم القرآن في ضوء هذه الشفرة، أي فهمه باعتباره مجموعة من

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٦٨.
(٢) فلسفة التأويل ص٢٦٨ ـ ٢٦٩.
(٣) فلسفة التأويل ص٢٧٤.
(٤) فلسفة التأويل ص٢٧٥.
(٥) فلسفة التأويل ص٢٧٨.
(٦) فلسفة التأويل ص٢٧٩.

الرموز الدالة على حقائق الوجود والإنسان)[1]، ومن ثم فإن **(الوقوف عند معطيات اللغة العربية وفهم النص من خلالها يمثل وقوفاً عند المستوى الظاهر)**[2]. في حين **(يتجاوز العارف معطيات اللغة العامة)**[3]. وهذا يؤكد ما قررناه سابقاً من أن نصر أبو زيد يؤسس لقراءة تأويلية تقوم على أساس عدم استقرار المعنى وثباته ولا محدوديته، إضافةً إلى تجاوز معطيات اللغة، سواءً: من حيث القواعد التي تحكم إنتاج المعنى، أو الرؤية التي تنطلق من اعتمادٍ لأصل الوضع اللغوي في تحديد الدلالة، ومن ثم المراد باللفظ المحدد، سواءً حال انفراده أو ضمن سياق ما.

وحول العلاقة الجدلية بين القارئ والنص - من خلال التأويل الصوفي - يبين نصر أبو زيد أنها قائمة **(على تنوّع النص من جهة، وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى، فالحال تُغيِّر فهم الصوفي للنص، والنص يغيِّر حال الصوفي، وهكذا تقوم العلاقة على نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى، ويترقى من خلاله الصوفي في أحواله)**[4]. وبالتالي فهذه الرؤية لا تنظر للنص على أن له معنى محدداً، بل من خلال **(حركة دائمة تعطي للنصوص معاني محددة في سياق خاص، وهذه المعاني تتغير في**

---

(١) فلسفة التأويل ص٢٨٦.

(٢) فلسفة التأويل ص٢٨٧.

(٣) فلسفة التأويل ص٢٨٧.

(٤) فلسفة التأويل ص٢٩١.

سياق آخر، مما يؤكد ما أشرنا إليه من أن المعنى في القرآن ليس معطى ثابتاً محدداً سلفاً، بل هو إن شئنا الدقة: معنىً في حالة من التوتر الدائم تتوقف على سياق المفسِّر وحاله من جهة، وعلى العلاقات التي يمكن أن يقيمها بين الآيات والأحاديث من جهة أخرى)[1].

وفي تحليله لتأويل الحروف وما يتعلق بها من بعد صوتي يؤكد نصر أبو زيد أن ذلك كله (مما يؤكد ما نذهب إليه من أن التأويل في فكر ابن عربي منهج واسع عميق، ومن أن للنص القرآني حضوراً مستمرّاً في فكره)[2]. كما يلفت الانتباه في تأويله لظاهرتي الهمس والجهر إلى (اعتماده المباشر على نصوص في القرآن)[3]، وذلك كله يؤكد (أن اللغة ـ وكذلك القرآن ـ تتحول عند ابن عربي إلى شفرة خاصة)[4]. كما (يؤكد التفاعل بين فكر ابن عربي والنص القرآني)[5].

وبعد تحليل طويل لمنهج ابن عربي في علاقة التأويل بالقرآن[6] يختم قائلاً: (ولعلّ في كل ما سبق ما يؤكد ما ذهبنا إليه من أن اللغة بجوانبها المختلفة وأبعادها الثلاثة تتحول عند ابن عربي إلى شفرة تعكس كل حقائق الوجود، من عالم الألوهة إلى

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٩٣.
(٢) فلسفة التأويل ص٣٠٩.
(٣) فلسفة التأويل ص٣١٣.
(٤) فلسفة التأويل ص٣١٥.
(٥) فلسفة التأويل ص٣٢٩.
(٦) فلسفة التأويل ص٢٥٥ ـ ٤١٣.

العالم الحسي المشهود)[1]، ثم يقول: **(في ظل هذا التصور للغة تتسع أدوات التأويل عند ابن عربي اتساع أبعاد اللغة، ويتحول القرآن بدوره إلى مجموعة من الرموز تتجاوز إطار اللغة الوضعية الاصطلاحية لتدل على حقائق الكون والوجود)**[2].

وإذا كان العقل ـ عند المتكلمين ـ هو آلة التأويل، فإن القلب في الفكر الصوفي ـ كما يقرر نصر أبو زيد ـ هو الآلة المعتمدة، وذلك أن الكون مليء بالتنوع الذي لا يمكن أن يدركه إلا القلب، وهذا التنوع الظاهر يحتم إلغاء الثنائية **(لا بالتوحيد بين طرفيها توحيداً ميكانيكيّاً، ولكن عن طريق خلق وسيط قادر على استيعابها معاً هو القلب، محل المعرفة وعضو التأويل)**[3]، فهذه الثنائية لا يمكن أن **(ندركها إلا بالقلب الجامع لكل ثنائيات الوجود بحكم أنه الموطن الإلـهي في الجسد الإنساني)**[4]. **(إن قلب الصوفي وحده هو القادر على إدراك تنوع الحقيقة في الصور المختلفة مع ثباتها في عينها ووحدتها الذاتية، ولذلك فالصوفي يؤمن بكل العقائد ويرى نسبتها من الحقيقة المطلقة، وذلك لأن معتقده فوق كل الاعتقادات ويسعها جميعاً)**[5]. وذلك لأن **(الإنسان الكامل صاحب المعرفة القلبية هو وحده القادر على**

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٥٩.

(٢) فلسفة التأويل ص٣٥٩.

(٣) فلسفة التأويل ص٣٦٦.

(٤) فلسفة التأويل ص٣٦٧.

(٥) فلسفة التأويل ص٣٧١

إدراك الحقيقة في ثباتها وتنوعها، ووحدتها وكثرتها، وذلك لأنه على صورة الحق...... أما الإنسان العادي.... فعليه أن يقنع بالتسليم بما جاء به الشرع دون محاولة للتأويل أو إعمال العقل، حتى لا يزيغ؛ يكفيه أن يقلد الشرع فيلزم جانب الأمان من الزيغ والضلال)[1].

والخلاصة التي نخرج بها هنا هي أن نصر أبو زيد قد وجد في المنهج الصوفي أهم آليات قراءته التأويلية، إذ تحولت اللغة إلى رموز وإشارات، وعليه فليس هناك معنى محددٌ للنص، بل هو في حالة من التوتر الدائم. ومن ثم فإن علاقة القارئ بالنص هي التي تحدد المراد منه في كل مقام.

وليس الخلاف هنا مع نصر أبو زيد خلافاً حول جواز التفسير الإشاري، فضلاً عن أن يكون نفياً للعلم اللدني، وذلك أنه **(لا ريب أن الله يفتح على قلوب أوليائه المتقين وعباده الصالحين بسبب طهارة قلوبهم مما يكرهه، واتباعهم ما يحبه، ما لا يفتح به على غيرهم... وقد دل القرآن على ذلك في غير موضع)**[2]، بقدر ما هو رفض للمنهج الباطني في التعامل مع النصوص. ولشيخ الإسلام رحمه الله كلامٌ مفيدٌ حول التفريق بين التفسير الباطني والإشاري، فقد بيّن رحمه الله أنه إن أريد بالعلم الباطن العلم الذي يبطن عن أكثر الناس أو عن بعضهم؛ فهذا

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٤٥.

على نوعين، أحدهما: باطن يخالف العلم الظاهر، والثاني: لا يخالفه. فأما الأول فباطل، فمن ادعى علماً باطناً أو علماً بباطن، وذلك يخالف العلم الظاهر كان مخطئاً، إما ملحداً زنديقاً وإما جاهلاً ضالاً. وأما الثاني فهو بمنزلة الكلام في العلم الظاهر، قد يكون حقّاً وقد يكون باطلاً.... فإن علم أنه حق قبل، وإن علم أنه باطل رد، ثم قال: (**وجماع القول في ذلك أن هذا الباب نوعان، أحدهما: أن يكون المعنى المذكور باطلاً لكونه مخالفاً لما علم، فهذا هو في نفسه باطل، فلا يكون الدليل عليه إلا باطلاً؛ لأن الباطل لا يكون عليه دليل يقتضي أنه حق. والثاني: ما كان في نفسه حقّاً، لكن يستدلون عليه من القرآن والحديث بألفاظ لم يرد بها ذلك، فهذا الذي يسمونه إشارات. وحقائق التفسير لأبي عبد الرحمٰن فيه من هذا الباب شيء كثير. وأما النوع الأول: فيوجد كثيراً في كلام القرامطة والفلاسفة المخالفين للمسلمين في أصول دينهم..... وأما النوع الثاني: فهو الذي يشتبه كثيراً على بعض الناس، فإن المعنى يكون صحيحاً لدلالة الكتاب والسُّنَّة عليه، ولكن الشأن في كون اللفظ الذي يذكرونه دل عليه. وهذان قسمان: أحدهما: أن يقال: إن ذلك المعنى مراد باللفظ، فهذا افتراء على الله..... القسم الثاني: أن يجعل ذلك من باب الاعتبار والقياس، لا من باب دلالة اللفظ، فهذا من نوع القياس، فالذي تسميه الفقهاء قياساً هو الذي تسميه الصوفية إشارة، وهذا ينقسم إلى صحيح وباطل كانقسام القياس إلى ذلك، فمن سمع قول الله تعالى:**

﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ وقال: إنه اللوح المحفوظ أو المصحف، فقال: كما أن اللوح المحفوظ الذي كتب فيه حروف القرآن لا يمسه إلا بدن طاهر فمعاني القرآن لا يذوقها إلا القلوب الطاهرة، وهي قلوب المتقين، كان هذا معنىً صحيحاً واعتباراً صحيحاً. ولهذا يروى هذا عن طائفة من السلف.... وكذلك من قال: لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب ولا جنب، فاعتبر بذلك أن القلب لا يدخله حقائق الإيمان إذا كان فيه ما ينجسه من الكبر والحسد، فقد أصاب..... وأمثال ذلك)[1].

وكما كان الخلاف مع نصر أبو زيد فيما يتعلق بتوظيفه للتفسير الإشاري خلافاً حول المنهج الباطني، فإن الخلاف معه فيما يتعلق بتوظيف المنهج الاعتزالي خلافٌ في المنهج وليس خلافاً جزئيّاً. وذلك أن القول بالمجاز ووجوده في اللغة عموماً والقرآن خصوصاً لا شك عندي أنه هو الراجح، خصوصاً وأنا على يقين من أن الخلاف بين القائلين به والرافضين له لا يعدو أن يكون خلافاً لفظيّاً لا غير[2]، على رغم ما أُلف حوله من المعارضين والموافقين[3]. ومن ثم فإن الخلاف مع هذا المفكر

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٣٥ ـ ٢٤٢.

(٢) للاستزادة ينظر: المجاز وأثره في الفقه الإسلامي لـ د. عبد الفتاح الدخميسي، والمجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين المنع والإجازة، والمجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار لـ د. عبد العظيم المطعني.

(٣) ومعظم كتب الأصول تتناول هذه المسألة. انظر على سبيل المثال: الواضح لابن عقيل ١/ ١٢٧ ـ ١٢٨، ٣٨٤ ـ ٣٦٩، التمهيد للكنوذاني ١/ ٧٧ ـ ٨٧، المحصول للرازي ١/ ٣٩٥ ـ ٤٨٦، الإحكام للآمدي ١/ ٤٥ ـ ٥٠، الإشارة إلى الإيجاز =

هو حول رؤيته للغة، وتقريره لكونها لا تعدو أن تكون مجرد رموز ودوال، وأن التأويل هو الأصل، بالإضافة إلى كون المعنى في حالة من عدم الاستقرار والثبات. وهذا ولا شك يمثل رؤية مرفوضة، وهذا المنهج التأويلي ـ وإن كان المجاز هو أداته الرئيسة ـ إلا أن نقده لا يبدأ من رفض المجاز بقدر ما يبدأ من تفكيك هذا المنهج في ذاته، وبيان ما يمكن أن يكون موافقاً للغة القرآن وقواعدها، فيقبل فيه الخلاف إذا لم يخرج عن إجماع مستقر للسلف، مما خرج عن سنن اللغة واستعمالات العرب أو دل الدليل على خلافه فيرد. وفي تقرير هذا وبيانه ما يخرج بهذه الدراسة عن منهجها التحليلي الوصفي. والله أسأل أن ييسر عن قريب دراسة مستقلة تعتمد المنهج النقدي، والتي لن تقل أهمية عن هذه الدراسة الكاشفة.

وهنا وفيما يتعلق بقراءته التأويلية وآليات اشتغالها لا بد من الإشارة إلى مسألة مهمة، وهي طبيعة العلاقة بين المحكم والمتشابه كما يراها نصر أبو زيد.

ففي العلاقة بين المتشابه والمحكم يرى أن في منهج ابن قتيبة ما يمكن أن يكون أساساً لعدم رد المتشابه إلى المحكم،

= في بعض أنواع المجاز لعز الدين بن عبد السلام، الإبهاج للسبكيين ١/ ٢٧١ ـ ٣٢١، إرشاد الفحول للشوكاني ص١٨، إتحاف ذوي البصائر للنملة ٢/ ٣١٣ ـ ٣٢٢، ولشيخ الإسلام في الفتاوى وابن القيم في الصواعق كلام كثير حول هذا الموضوع، وللشنقيطي كتاب: منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز، وحبذا لو قورن بما في مذكرة أصول الفقه له، تحت مبحث: النص والظاهر والمجمل ص٣١٤ وما بعدها.

فيقول: (وننتهي من ذلك كله إلى أن معنى «المتشابه» عند ابن قتيبة لم يقتصر على الآيات الخلافية، بل اتسع ليشمل كل ما هو غامض أو محل للطعن أو التشكيك، سواء من الوجهة الكلامية، أو اللغوية، أو النحوية، أو البلاغية، وكانت نتيجة ذلك كله أن «المتشابه» لا يخضع عنده للمحكم، وإن خضع للتأويل المجازي بمعنى عام. وإذا كنا قد لاحظنا أنه ردّ قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾، فإن ذلك لم يصدر ـ في الغالب ـ عن تصور كامل لضرورة رد المتشابه إلى المحكم)[1]. وعليه فإن في فعل المتقدمين ـ كما يرى نصر أبو زيد ـ ما يمكن أن يكون أساساً يصح معه الانفلات من سلطة النصوص المحكمة وعدم رد المتشابه إليها، وهذا من أهم ما تحتاجه القراءة التأويلية في تعاملها مع النصوص، فمن جهةٍ خرجت على ظاهر النص دون أن تخضع الفهم المراد تقريره لدلالة النصوص المحكمة، ومن جهة أخرى أضفت الشرعية على كل القراءات المراد تمريرها.

وحول هذه القضية يشير إلى أن الفكر الصوفي يمدنا برؤية جديدة فـ(إن المتشابه كالمحكم، كلاهما يحتاج للفهم ولا يحتاج المتشابه للتأويل، إن التأويل يعكس عند المتكلمين إحساساً بثنائية العلاقة بين المحكم والمتشابه وتضادها في نفس الوقت، وهو إحساس عُبِّر عنه عندهم من خلال ثنائية الحقيقة والمجاز، حيث

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٧.

ربط المحكم بالحقيقة، وفُهم المتشابه في إطار المجاز على خلاف المتكلمين في تحديد المحكم وتحديد المتشابه، واستخدموا التأويل سلاحاً لرفع هذا التناقض المتوهم. أما ابن عربي والمتصوفة فيكتفون بإدراك معنى المتشابه في المتشابهات، وهو كونها تدل على وجهين أو جانبين، ولا يميلون بالمتشابه - بالتأويل - إلى أحد جانبيه، إذ الميل إلى أحد الجانبين بالتأويل زيغ بنص القرآن، والزيغ ميل عن الحق الصراح)[1].

إذاً فالتأويل المذموم يدخل فيه رد المتشابه إلى المحكم، وذلك أن (التأويل المذموم الذي نصّت عليه الآية القرآنية والذي يستهدفه الذين في قلوبهم زيغ هو محاولة رد المتشابه إلى أحد وجهيه وإغفال الوجه الآخر. والتأويل الحقيقي غير المذموم هو العلم بدلالة هذا المتشابه وتشابهه، وهو التأويل الذي يرده محكماً. وإذا كانت الآية تنفي العلم بالتأويل عن غير الله، فإنها تنسب للراسخين في العلم الإيمان بهذا المتشابه والتسليم بأنه - مثل المحكم - من عند الله. إن الراسخين في العلم - في تفسير ابن عربي - هم العارفون الذين تلقوا علمهم عن الله، ومن هذا العلم يعلمون مآل المتشابه أو تأويله، لا بالمعنى المذموم الذي نصّت عليه الآية، بل بمعنى أنه يرجع إلى وجهيه اللذين يدل عليهما، وبذلك يصير في حكم المحكم)[2].

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٨١.

(٢) فلسفة التأويل ص٣٨٢.

والخلاصة التي يصل إليها نصر أبو زيد من خلال المنظور الصوفي للمحكم والمتشابه تقول: (ليس التأويل بهذا المعنى ـ كما هو عند المتكلمين ـ سلاحاً لرفع تناقض متوهم بين آيات القرآن، فالتناقض لا وجود له في القرآن، بل هو قائم في الفكر البشري الذي لا يرى من الحقيقة سوى بُعدٍ واحدٍ من أبعادها. التأويل عند ابن عربي هو معرفة مآل الشيء وحقيقته، وهو أصله الذي منه بدأ وإليه يعود. التأويل ـ على مستوى الوجود ـ هو النفاذ من الظاهر الحسي إلى الباطن الروحي، والتأويل ـ على مستوى النص ـ هو تجاوز إطار اللغة العرفية الإنسانية في محدوديتها واصطلاحيتها إلى إطار اللغة الإلـهية في إطلاقها ودلالتها الذاتية. ولا يعني التأويل بهذا المعنى تجاوز الظاهر وإنكاره، بل يعني البدء به لأنه غطاء الباطن وقشرته ومظهره. إن علاقة الظاهر بالباطن لا تقوم على التناقض والتضاد، بل تقوم على التفاعل والتداخل. وعلى ذلك فتأويل المتشابه هو فك أسراره وحل رموزه وإدراك وجهي دلالته واشتراكه بين الحق والخلق، وذلك من خلال تجربة الصوفي التي تبدأ ـ على مستوى الوجود والنص معاً ـ من الظاهر)[1].

والحقيقة أن نصر أبو زيد ـ هنا ـ كما يرى أن رد «المتشابه» إلى «المحكم» زيغ وضلال، وإلغاء لبعض النصوص وهي «المتشابهة»[2]، فإنَّا نراه يشير إلى أن معرفة المتشابه من المحكم

---

(١) فلسفة التأويل ص٣٨٣.

(٢) فلسفة التأويل ص٣٨٢.

متعذرة ـ أصلاً ـ عند القراءة الموضوعية المحايدة، وذلك أنَّا نرى ـ مثلاً ـ فيما بين المعتزلة وأهل السُّنَّة خلافاً عميقاً في قضية المحكم والمتشابه، فـ(**إذا كان خصوم المعتزلة قد نهجوا نهج المعتزلة في تقسيم القرآن إلى محكم ومتشابه، فإنهم قد اختلفوا معهم في تحديد الآيات المحكمة، كما اختلفوا معهم في تحديد الآيات المتشابهة. وراح كل فريق منهم يعطي نفسه الحق في التأويل، ويعتبر نفسه المقصود بالراسخين في العلم في الآية الكريمة**)[1]، فـ(**كلا الفريقين المعتزلة وأهل السُّنَّة قد حاولوا تقسيم القرآن طبقاً لمعتقداتهم وأفكارهم، فكل ما أيّد هذه الأفكار اعتبروه محكماً، وكل ما خالفها اعتبروه متشابهاً**)[2]. فـ(**نظروا إلى الآيات التي استشهد بها الخصوم على أنها من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم، ونظروا إلى الآيات التي تسند وجهة نظرهم على أنها من المحكم الذي ترد إليه آيات الخصوم المتشابهة. وكان من الطبيعي أن يلجأ الخصوم إلى نفس الحيلة، فيعتبروا ما يدعم وجهة نظرهم محكماً، وما يدعم وجهة نظر المعتزلة متشابهاً. وكان من الطبيعي أيضاً أن يدّعي كل طرف لنفسه صفة «الراسخين في العلم» القادرين على التأويل الصحيح**)[3].

وعليه فالقراءة التأويلية لا ترى أهمية إرجاع المتشابه إلى المحكم، خصوصاً إذا عرفنا من خلال تاريخ الصراع الفكري بين

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٦٨.

(٢) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٦.

(٣) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٩٠.

أهل السُّنَّة والمعتزلة (**أن الجدل والنقاش كان يجعل كلا الفريقين يُعَدِّلُ من موقفه وتأويلاته تفادياً لهجوم خصمه**)[1]. وهذا بدوره يؤكد ـ كما يرى نصر أبو زيد ـ عدم وجود قانون عام منضبط يحكم قضية «المتشابه» و«المحكم»، وهذا ما يجعل اعتماد المنهج الصوفي ـ والذي يتجاوز هذه الثنائية ـ أمراً مبرراً.

وإذا استحضرنا هنا دعوة نصر أبو زيد إلى التحرر ـ لا من سلطة النصوص وحدها ـ بل من كل سلطة تعوق مسيرة الإنسان في عالمنا[2]، إضافة لدعوته إلى تجاوز المقاصد التي حددها الشاطبي، واعتماد المبادئ الثلاثة[3] التي يراها تستوعب جميع القواعد الاجتهادية التي أنجزها الأصوليون[4]، عرفنا أن وجود نصوص محكمة يرد إليها عند الاختلاف ليس في مصلحة «قراءته التأويلية»، والتي تريد أن تبقي كل النصوص مفتوحة لقراءات متجددة، لا تخضع لمعنى محدد فضلاً عن أن يُردَّ بعضها إلى البعض الآخر.

ومما تحسن الإشارة إليه هنا هو أن وجود المحكم والمتشابه في القرآن شيء نجزم به، كما أن معرفة المتشابه أمر متعذر، ولا يمكن الوصول إليه لكون تأويله لا يعلمه إلا الله.

---

(١) الاتجاه العقلي في التفسير ص١٧٦، وانظر: ص١٦٩ عند تحليله لمنهج الجاحظ. وص١٦٣، ١٦٥.

(٢) الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية ص١٩٠.

(٣) وهي: العدل والحرية والعقل.

(٤) الخطاب والتأويل ص٢٠١ ـ ٢٠٨.

وهذه المسألة إنْ كانت خلافية بين أهل العلم إلا أن هذا هو المتعين فيها بيقين، إضافة إلى الجزم بأن المتشابه الذي نهينا عن اتباعه لا يخرج عن أمرين اثنين: هما: الحروف المقطعة التي في أوائل السور، وكيفية ما أخبر الله به عن نفسه أو استأثر بعلمه. وما عدا ذلك فهو أم الكتاب، وقد أُمرنا بتدبره وإعمال العقل فيه، ومعرفة معناه. والأدلة على هذا الأمر من الكثرة بمكان لا يبقى معه شك في أن هذا هو الراجح إن شاء الله تعالى. وبسط هذا الأمر وتقريره له مكان آخر.

فإذا تقرر هذا؛ فإن الخلاف مع نصر أبو زيد ينحصر في المحكم دون المتشابه[١]، وذلك من جهة تمكننا من العلم بمعناه الذي أراده الشارع، إضافةً إلى كون المعنى ثابتاً مستقرّاً لا كما زعم.

وهذا ما يدعو بإلحاح إلى تأسيس «نظرية للمعنى» تستقرئ كتب التفسير والعقائد والردود، وتدرس بتمعن مباحث الألفاظ في كتب الأصول، كما تستقرئ كتب اللغة التي اعتنت بتطور الدلالة كما أكَّدَت أصل الوضع اللغوي. في محاولة جادة لتأسيس «نظرية المعنى في الفكر الإسلامي»، في مقابل هذه «العبثية» و«العدمية» التي تؤسس لها أمثال هذه القراءة التأويلية، والتي توظف كل ما أنتجته المدارس الغربية حول هذا الأمر. والله من وراء القصد.

---

(١) حتى على القول بأن الخلاف في آية آل عمران خلاف لفظي.

الخاتمة

في ختام هذا البحث أحمد الله ﷻ على ما منَّ به من تيسير هذا الأمر وتهيئة أسبابه، وأسأله تعالى أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وأن ينفع به الإسلام والمسلمين. وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها:

- انشغال هذا المفكر بـ«**التأويل**»، إلى الدرجة التي يصح معها القول: بأن نتاجه كله يدور حول ذلك.
- عدم إنكاره للوحي، وإن كان يخضعه لمنهجه التأويلي.
- طريقته في التعامل مع الوحي تفرغه من محتواه، وتعزله عن الواقع.
- دعوته للتحرر من سلطة النصوص.
- رفضه لشمولية الدين، وتناوله لكافة شؤون الحياة.
- تناوله للتراث بالدراسة في محاولة لإيجاد سند تاريخي لقراءته التأويلية.
- يجعل «**التأويل**» هو الأصل في مقابل الوقوف مع الظاهر.

- يصر على أن لا يأخذ الباحث في حسبانه عند دراسته للوحي مصدره الإلٰهي.
- يرى أن «**التأويل**» هو الذي يجعل النص حيّاً، ومسايراً لتغيرات الواقع.
- يقرر أن «**التأويل**» كفيل بحل التناقضات التي يصطدم بها الباحث عند قراءته للوحي.
- يقرر أن «**التأويل**» نابع من طبيعة الوحي، وليس غريباً عنه.
- وجد في القرينة العقلية آلية من أهم آلياته التي يعتمدها في «**التأويل**».
- يثني كثيراً على المنهج الاعتزالي وعموم الفلاسفة، وأثرهم في الإعلاء من شأن العقل.
- يثني كثيراً على المنهج الصوفي في «**التأويل**»، ويعلي من طريقة ابن عربي.
- وجد في طريقة ابن عربي خاصة، والتصوف عموماً أهم آليات قراءته التأويلية.
- قراءته التأويلية تحيل اللغة إلى رموز ودوالّ.
- ليس لـ«**المعنى**» في قراءته التأويلية أي ثبات، بل هو في حالة من التطور الدائم وعدم الاستقرار.
- يؤكد ضرورة الانفلات من أسر الوضع اللغوي من جهة، ومعطيات اللغة وقواعد تحديد المعنى من جهة أخرى.
- قراءته التأويلية تتجاوز ثنائية «المحكم» و«المتشابه»، ولا ترى ضرورة رد النصوص المتشابهة إلى النصوص المحكمة.

التوصيات

أوصي بأن يتبنى طلاب الدراسات العليا للدكتوراه مشروعاً متكاملاً يؤسس لـ«نظرية المعنى» في الفكر الإسلامي، وأن يكون المشروع من شقين، الشق الأول: يؤسس لهذه النظرية من خلال تراثنا الفكري، وأن يكون الشق الثاني: دراسة معمقة للنظريات التي تؤسس لـ«لا نهائية المعنى وعدم استقراره» في التراث الغربي، من خلال الاستقراء التام، ثم بيان مواطن الضعف فيها من جهة، ونقاط القوة من جهة أخرى. مع بيان المسائل المشتركة بين «النظرية الإسلامية» والنظريات الغربية، وما يمكن أن يكون نقاط التقاء أو نقاط اختلاف، سواءً من حيث المنطلق، أو من حيث الرؤى التي بُنيَت على هذا الأساس.

أهم المراجع

- **القرآن الكريم.**
- **الإبهاج في شرح المنهاج**، للسبكيين، تحقيق: د. جمال الزمزمي ود. نور صغيري، دار إحياء التراث، ط٢، ١٤٢٦هـ.
- **الاتجاه العقلي في التفسير**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٣، ١٩٩٦م.
- **إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر**، د. عبد الكريم النملة، دار العاصمة، ط١، ١٤١٧هـ.
- **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن محمد الآمدي، دار الصميعي، ط١، ١٤٢٤هـ.
- **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، محمد بن علي الشوكاني، دار ابن كثير، ط١، ١٤٢١هـ.
- **الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز**، عز الدين بن عبد السلام، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، ط١.
- **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٥، ٢٠٠٥م.

- **الإمام الشافعي وتأسيس الأيدلوجية الوسطية**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٧م.
- **تاريخ الرسل والملوك**، ابن جرير الطبري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ١٩٦١م.
- **تاريخ دمشق**، لابن عساكر، تحقيق: عمر العمروي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- **التمهيد في أصول الفقه**، أبو الخطاب الكلذواني، تحقيق: د. مفيد أبو عمشة، د. محمد بن علي، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، ١٤٠٦هـ.
- **جامع البيان عن تأويل القرآن**، ابن جرير الطبري، تحقيق: د .عبد الله التركي، دار هجر، ط١، ١٤٢٢هـ.
- **جماليات التلقي**، لـ روبرت هولب (من أعمال المؤتمر الدولي الأول للنقد الأدبي) الخطاب والتأويل.
- **الخطاب والتأويل**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٢، ٢٠٠٥م.
- **دليل الناقد الأدبي**، ميجان الرويلي، وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، ط٤، ٢٠٠٥م.
- **صبح الأعشى**، لأبي العباس القلقشندي، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٣٣١هـ.
- **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، د. سفر الحوالي، الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ.
- **فتح الباري**، ابن حجر العسقلاني، جمع وترتيب: خالد أبو سليمان، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ.

- **فلسفة التأويل**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٧م.
- **كتاب المصاحف**، أبو بكر بن أبي داود عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، تحقيق: محمد عبده، دار الفاروق الحديثة، القاهرة.
- **المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار**، لـ د .عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤٠٩هـ.
- **المجاز في اللغة وفي القرآن الكريم بين المنع والإجازة**، لـ د .عبد العظيم المطعني، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٤١٢هـ.
- **المجاز وأثره في الفقه الإسلامي**، د. عبد الفتاح الدخميسي، مؤسسة قرطبة، ط١، ١٤٢٢هـ.
- **مجلة الاجتهاد**، دار الاجتهاد، بيروت، العدد الثامن، ١٩٩٠م.
- **مجلة الناقد**، عام ١٩٩٤م، عدد ٧٤.
- **مجموع فتاوى ابن تيمية**، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن قاسم، دار عالم الكتب، الرياض، ١٤١٢هـ.
- **المحصول في علم أصول الفقه**، فخر الدين محمد الرازي، اعتنى به: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٩هـ.
- **المحكم في نقط المصحف**، لأبي عمرو الداني، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٧هـ.
- **مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر**، محمد الأمين الشنقيطي، تحقيق: أبي حفص العربي، دار اليقين، ط١، ١٤١٩هـ.
- مفهوم النص، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٦، ٢٠٠٥م.

- **المقنع في رسم مصاحف الأمصار**، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو الداني، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.
- **مناهل العرفان**، للزرقاني، دراسة وتقويم: خالد السبت، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٨هـ.
- **منع جواز المجاز في المنزل للتعبد والإعجاز**، محمد الأمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، ط١، ١٤١١هـ.
- **النص السلطة الحقيقية**، نصر أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٩٧م.
- **نقد الخطاب الديني**، نصر أبو زيد، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٤م.
- **هكذا أقرأ ما بعد التفكيك**، علي حرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م.

الفهرس